

# مقاصد شریعت اسلامیہ

پروفیسر ڈاکٹر محمد سلیم عوا

نام کتاب: مقاصد شریعت اسلامیہ

نام مصنف: پروفیسر ڈاکٹر محمد سلیم عوا

صفحات: ۴۹۸

قیمت:

سن طباعت:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## فہرست

نمبر شمار	مقالہ	مقالہ نگار	صفحہ
۱	مقدمہ	ڈاکٹر محمد سلیم العوا	۷
۲	فقہ مقاصد اور فقہ نصوص	شیخ احمد زکی میمانی	۱۵
۳	شریعت کے کلی مقاصد اور جزئی نصوص کا باہمی تعلق	شیخ یوسف القرضاوی	۳۵
۴	علم مقاصد شریعت اور اس کی چند تطبیقی مثالیں	سید ہادی خسرو شاہی	۱۷۷
۵	علم مقاصد، آغاز، ارتقاء، اور مستقبل	ڈاکٹر احمد ریسونی	۱۹۳
۶	اصولی و فقہی قواعد	ڈاکٹر عبدالرحمن کیلانی	۲۳۷
۷	شرعی احکام کے مقاصد اور علتیں	ڈاکٹر جاسر عودہ	۲۷۹
۸	شیعی مکتب فکر اور مقاصد شریعت	ڈاکٹر حسن محمد جابر	۳۲۷
۹	عبادات کی بابت نظریہ مقاصد	ڈاکٹر محمد کمال الدین امام	۳۳۷
۱۰	سیاسی اور اجتماعی میدانوں میں مقاصد کی ماڈل کا نفاذ	سیف الدین عبدالفتاح	۳۵۳
۱۱	وقف کے میدان میں مقاصد شریعت	ابراہیم البیومی غانم	۴۱۳
۱۲	تبصرہ	ڈاکٹر محمد طاہر میسوی	۴۶۳
۱۳	تبصرہ	ڈاکٹر محمد کمال الدین امام	۴۷۳

۴۸۱	شیخ وھبہ زحیلی	تبصرہ	۱۴
۴۸۵	ڈاکٹر نور الدین خادمی	تبصرہ	۱۵
۴۹۳	ڈاکٹر احمد یوسف سلیمان	تبصرہ	۱۶

# مقدمہ

پروفیسر ڈاکٹر محمد سلیم العوا





## مقدمہ

پروفیسر ڈاکٹر محمد سلیم عوٰا

آپ کے ہاتھ میں یہ ”مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ کے موضوع پر منعقد ہونے والے سمینار کے مقالات (Work Papers) ہیں۔ یہ سمینار ”مؤسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی“ کی دعوت پر لندن میں ۲۰- تا- ۲۲ محرم ۱۴۲۶ھ مطابق یکم تا ۳ مارچ ۲۰۰۵ء منعقد ہوا تھا۔ ان مقالات پر سمینار کی نشستوں میں تفصیلی مذاکرہ ہوا، اور اس مبارک سمینار کا عملی نتیجہ یہ سامنے آیا کہ ”مؤسسۃ الفرقان“ نے سمینار کے شرکاء کی سفارش پر ”مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ کی تاسیس کا فیصلہ کیا۔ ”مؤسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی“ کے تحت قائم اس مرکز کا ہدف فقہ مقاصد کی خدمت و توسیع ہے۔ اس کے طریقہ کار کی وضاحت مرکز کی ایگزیکٹیو کمیٹی کی مندرجہ ذیل قرارداد میں کی گئی ہے۔

”اسلامی شریعت کے مقاصد کا مطالعہ کتاب و سنت کے فہم کے لئے اور لگاتار جاری اجتہادی عمل کے ادراک کے لئے ضروری ہے۔ اس پورے سرمائے کی اصل غرض و غایت انسانوں کی مصلحتوں کی تکمیل و تحصیل اور مفساد کا دفعیہ ہی ہے۔

ہر زمانے کے علماء پر اجتہاد لازمی ہے، اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ مقاصد شریعت کی گہری بصیرت پر مبنی ہو، ان مقاصد کی باہمی ترتیب کا ادراک ہو، اور ہر قابل اجتہاد مسئلہ پر احکام کے مدارج و مراتب کو دیکھتے ہوئے فیصلہ کیا جائے اور فیصلہ کی بنیاد یہ اصول ہو کہ شریعت کے کلی مقاصد یا احکام کے جزئی مقاصد کس صورت میں متحقق ہو رہے ہیں۔“

چونکہ اجتہاد کا سلسلہ رکنا ممکن نہیں، ورنہ اسلامی فقہ لوگوں کی ضرورت کی تکمیل سے عاجز اور ان کے مصالح کی تکمیل سے قاصر رہے گی، اس لئے علم مقاصد میں لگا تا تحقیق اور غور و فکر جاری رہنا چاہئے، تاکہ اجتہادی عمل کے رہنما خطوط معین ہوں، اس کا راستہ آسان ہو، اور اس کا وہ مجموعی ہدف حاصل ہو، جس کے لئے اللہ نے اپنے رسول کو مبعوث فرمایا اور جس کی وضاحت قرآن نے یہ کہہ کر کی:

”و یضع عنہم إصرہم والأغلال التي كانت علیہم“ [الاعراف: ۱۵۷]

(اور یہ رسول ان سے ان قیدیوں اور طوقوں کو ہٹاتا ہے جو ان کے اوپر تھیں)۔

بنا بریں ”موسسة الفرقان للتراث الاسلامی“ نے مقاصد شریعت کے مطالعے کے لئے ایک مرکز قائم کرنے کا ارادہ کیا ہے، مرکز کے اہداف و مقاصد مندرجہ ذیل ہوں گے۔  
مختصراً مرکز کا کام مقاصد شریعت کے فہم و ادراک کا اس طور پر احیاء ہوگا کہ اجتہادی عمل سہل ہو، فقہ اسلامی کی تجدید کی جائے، اور طلبہ علم و اہل علم کے علمی افق میں وسعت پیدا ہو۔

#### اہداف و مقاصد:

مرکز کوشش کرے گا کہ علمی میدانوں میں (خصوصاً فقہ و اصول فقہ میں) اور فکری (دعوت و ثقافت کے) میدانوں میں مقاصد شریعت پر توجہ و اہتمام اور غور و فکر کا رواج بڑھے، خصوصاً مرکز کا ہدف ہے کہ:

۱- مقاصد شریعت کے موضوع پر تحقیقی مطالعات کی ہمت افزائی کی جائے، چاہے یونیورسٹی مقالات کی شکل میں یا عام تحقیقی کتابوں کی شکل میں۔

۲- اسلامی یونیورسٹیوں اور اسلامیات کے شعبوں کو اس پر آمادہ کیا جائے اور ان کے ساتھ اس سلسلے میں تعاون کیا جائے کہ مقاصد شریعت کو نصاب میں داخل کر کے ایک یا ایک سے زیادہ کتاب پڑھائی جائے۔

۳- دعوت دی جائے کہ معاصر اجتہاد کی عمل شریعت کے مقاصد سے اس طرح مربوط ہو کہ مسلمان ان مقاصد و اہداف سے واقف ہوں، جن کے لئے اسلامی احکام مشروع قرار دیئے گئے ہیں، اور یہ کہ معاصر اجتہاد ان مقاصد پر اپنی بنیاد رکھے۔

۴- ”فقہ الاولویات“ یعنی فقہ ترجیحات، فقہ موازنات، اور اللہ کی تکوینی سنتوں کے علم پر توجہ دی جائے۔

۵- علماء کو، ان کی علمی انجمنوں اور اداروں کو دعوت دی جائے کہ وہ اپنی تحریروں اور فتاویٰ میں احکام کا ربط نصوص و مقاصد سے واضح کریں۔

۶- ان لوگوں کا ”مقاصد کی اتباع“ کرنے کا دعویٰ غلط اور بے بنیاد ثابت کیا جائے جن کا مقصد شریعت کے ناقابل تبدیل اور قطعی احکام سے آزادی حاصل کرنا ہے۔

۷- ان علماء کے تعارف و تذکرہ کی اشاعت جنہوں نے مقاصد کا مطالعہ کیا اور اس موضوع پر کام کیا۔

۸- انسانی اور معاشرتی علوم تک نظریہ مقاصد کی توسیع خصوصاً سیاسی، اقتصادی، اور قانونی میدان میں مقاصد کی توضیح۔

۹- مقاصد کے مطالعہ اور قواعد فقہیہ کے مطالعے کے درمیان ربط، اور قدیم و جدید اجتہاد میں ان دونوں کے رول کا بیان۔

۱۰- مقاصد کے ایک مکمل انسائیکلو پیڈیا کی تیاری۔

وسائل و ذرائع:

مرکز مذکورہ مقاصد کی تکمیل کے لئے تمام میسر وسائل و ذرائع اختیار کرے گا خصوصاً:

۱- اہل قلم سے مقاصد سے متعلق متعین موضوعات پر علمی کام کروایا جائے گا۔ اور علمی تشجیحی انعامات دیئے جائیں گے۔

- ۲- خاص کر مقاصد کے موضوع پر ایک علمی میگزین کا اجراء،، جس کا نام ”حولیۃ المقاصد“ یا ”حولیۃ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ ہوگا۔
- ۳- اجتہاد و تجدید سے متعلق مسائل پر علمی سمینار اور کانفرنسوں کا انعقاد۔ ہر کانفرنس یا سمینار کے لئے متعین موضوع مقرر کر کے بحث و مذاکرہ کیا جائے جس کے نتیجے میں متعین علمی نتائج تک پہنچا جائے یا علمی تجاویز پاس کی جائیں۔
- ۴- عربی، دیگر اسلامی زبانوں اور ساری ہی زندہ زبانوں خصوصاً انگریزی اور فرانسسی میں مقاصد سے متعلق رسائل، کتابیں اور مقالات کی اشاعت۔
- ۵- مقاصد سے متعلق علمی ورثہ کی جمع و حفاظت، اس کی تقسیم تبویب فہرست سازی، تاکہ اسلامی علوم میں کام کرنے والوں کی اس ورثہ تک رسائی آسان ہو۔
- ۶- مقاصد کی لائبریری، یعنی ایسی لائبریری کا قیام جس میں اس موضوع پر قدیم و جدید سارا سرمایہ جمع ہو۔
- ۷- یورپ و امریکہ کی یونیورسٹیوں میں اسلامک اسٹڈیز کے شعبوں کو دعوت دی جائے کہ ایسے مطالعات و تحقیقات پر توجہ دیں جن سے اسلامی فقہ کی چمک نرمی اور وسعت اور زمان و مکان کے ارتقاء کا ساتھ دینے کی صلاحیت آشکارا ہو۔
- ۸- ”مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ کی ایک ویب سائٹ کا قیام جو مقاصد اور اسلامی فکر کی تجدید و اجتہاد کے موضوعات پر خاص توجہ دے۔
- ۹- عام مسلمانوں کے لئے مقاصد شرعیہ کے موضوع پر رسالہ یا پمفلٹ کی تیاری۔
- ۱۰- ممتاز طلبہ اور علم و تحقیق کے میدان کے نو واردوں کی علمی مدد، اور ان سے مقاصد کے موضوع پر کام کرنے کی فرمائش۔
- اس مجموعہ مقالات کی ایڈیٹنگ میں میرا کام صرف اس کی ترتیب، نظر ثانی، اور اس طور پر

ان کو جمع کرنا ہے کہ وہ باہم جڑی ہوئی کڑیاں معلوم ہوں، اور ایک دوسرے کے ساتھ ایک معقول عمودی ترتیب میں مربوط ہوں، مقالہ نگاروں کی عبارت کو بالکل نہیں چھیڑا گیا ہے۔ نہ ترتیب بدلی گئی ہے۔ اگر زبان میں کوئی پہلو اصلاح طلب تھا تو اس کی اصلاح کر دی گئی ہے، تاکہ ہر مقالہ نگار کی رائے اس کے اپنے نقطہ نظر سے مکمل طور پر واضح ہو سکے، اور وہ جس مکتب فکر کی نمائندگی کرتا ہے، اس کا زاویہ فکر پورے طور پر سامنے آجائے، اور اسی تعبیر میں جس کو وہ اپنے موضوع و مقصد کے لئے زیادہ مناسب سمجھتا ہے۔

یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ فضیلۃ الاستاذ شیخ ڈاکٹر یوسف القرضاوی اور استاذ ڈاکٹر سیف عبدالفتاح کے مقالے اس مجموعے میں چھپے ہوئے مقالوں کے مقابلے میں بہت طویل تھے، شیخ یوسف القرضاوی کا مقالہ تو مقاصد سے متعلق ایک متوسط حجم کی کتاب کی شکل میں دار الشروق قاہرہ سے چھپ کر آچکا ہے، اور عالی مرتبت شیخ احمد زکی یمانی نے ”الاتحاد العالمی للعلماء المسلمین“ کی دوسری کانگریس منعقدہ استنبول (۱۱ تا ۱۰ جولائی ۲۰۰۶ء) کے موقع پر اس کے تین سو نئے تقسیم بھی کروائے۔

ڈاکٹر سیف عبدالفتاح کی کتاب بھی عنقریب شائع ہونے کی امید ہے، موصوف نے اس مجموعے کے لئے خود اس کا ایک اختصار تیار کر کے عنایت فرمایا ہے۔ قارئین اس سے استفادہ کریں گے۔

کتاب کا مقدمہ دراصل شیخ احمد زکی یمانی کا ایک لیکچر ہے جو مکہ مکرمہ میں ”مجلس الروحۃ للتعلیم و التعلیم“ کی علمی مجلس میں ۲۷ ذی الحجہ ۱۴۲۵ھ / ۶ فروری ۲۰۰۵ء کو دیا گیا تھا۔ مرتب نے اس کو اس کتاب کے لئے مناسب ترین مقدمہ خیال کیا۔

”مرکز دراسات مقاصد الشریعة الاسلامیة“ نے باقاعدہ اپنی سرگرمیاں ”مجلس اعلیٰ“ اور تکنیکی امور کی کمیٹی کی میٹنگوں سے شروع کر دی ہیں۔

اول الذکر کی میٹنگ قاہرہ میں ۱۲-۱۳ ذی قعدہ ۱۴۲۶ھ/مطابق ۱۴-۱۵ دسمبر ۲۰۰۵ء اور موخر الذکر کی میٹنگ ۲۶ محرم ۱۴۲۷ھ مطابق ۲۵ فروری ۲۰۰۶ء کو ہوئی، انہی میٹنگوں میں آئندہ دو سالوں کے لئے مرکز کی پالیسی اور طریقہ کار غور و فکر کے بعد طے کئے گئے۔ عملاً مرکز نے طے کردہ طریقہ کار پر کام شروع کر دیا ہے۔ ”کلیۃ دارالعلوم، جامعۃ القاہرہ میں ۲۷ محرم ۱۴۲۷ھ مطابق ۲۶ فروری ۲۰۰۶ء کو ڈاکٹر محمد سلیم العو کا اس سلسلے کا پہلا لیکچر ہوا۔ موضوع تھا۔ ”معاصر اجتهاد و قانون سازی میں مقاصد شریعت کا کردار“ اس سلسلے کا دوسرا لیکچر فضیلۃ الشیخ عبداللہ بن بیہ کا مکہ میں ۵ ربیع الاول ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۳ اپریل ۲۰۰۶ء میں ہوا۔ مرکز کی طرف سے ان دونوں لیکچروں کو وسیع پیمانے پر تقسیم کیا گیا ہے، مرکز کا منصوبہ ہے کہ آئندہ بھی مقاصد کے مختلف پہلوؤں پر متعدد لیکچرس طبع کرا کے اہل علم اور طلبہ کی خدمت میں پیش کئے جاتے رہے۔

آپ کے ہاتھ میں جو کتاب ہے یہ مرکز کی تاسیسی اجلاس کی مرہون منت ہے۔ قوی امید ہے کہ آئندہ بھی مرکز کی طرف سے ایسی ہی علمی خدمات خصوصاً فقہ مقاصد کے موضوع پر علمی مطالعات کا سلسلہ جاری رہے گا۔

والحمد لله رب العالمین۔

فقہ مقاصد اور فقہ نصوص  
شیخ احمد زکی میمانی





# فقہ مقاصد اور فقہ نصوص

شیخ احمد زکی میمانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، وَ الصَّلٰوَةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ خَاتَمِ  
النَّبِیِّیْنَ وَ الْمُرْسَلِیْنَ، وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَكْرَمَنَا بِالْاِسْلَامِ عَقِیْدَةً وَ شَرِیْعَةً  
وَ مِنْهَا جَاءَ، اَمَّا بَعْدُ!

ہم جس زمانے میں ہیں اس میں بین الاقوامی سطح پر اقتصادی اور مالی حالات مکمل طور پر  
بدل چکے ہیں، ہمارے عظیم فقہاء نے اپنے اجتہاد کے ذریعہ ہمارے لیے جو قابل فخر فقہی سرمایہ  
چھوڑا تھا، جس کا ایک حصہ ان کے زمانے کے عرف پر مبنی تھا، اب وہ عرف بدل گیا ہے، اور کچھ  
حصہ مصالح پر مشتمل تھا، اب ان میں بھی تبدیلی آگئی۔ اس صورت حال نے قدیم فقہی سرمائے  
کے ایک حصہ پر نظر ثانی کی ضرورت پیدا کر دی ہے۔ اسی طرح اس زمانے میں تجارتی معاملات  
کی بہت سی ایسی نئی شکلیں وجود میں آگئی ہیں، جن کا پہلے رواج نہیں تھا بلکہ لوگ ان کو جانتے بھی  
نہ تھے، اب معاملات و عقود کی ان نئی شکلوں سے متعلق کتاب و سنت سے حکم شرعی اخذ کرنے کی  
ضرورت ہے۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ فقہ اسلامی کے ارتقاء و تجدید کے لئے فقہ مقاصد کا طریقہ  
منہج اجتہاد (اجتہاد میکانزم) کا سب سے اہم نہیں تو اس کے اہم ترین حصوں میں سے ہے۔

اس لئے ارادہ ہے کہ آج کی گفتگو فقہ المقاصد اور فقہ النصوص، کے موضوع پر ہو۔ اور  
تا کہ موضوع کو ہمارے وہ عام تعلیم یافتہ برادران بھی سمجھ سکیں، جنہوں نے فقہ و اصول فقہ کا خاص

مطالعہ نہیں کیا ہے، اس لئے اس کی زبان اور اسلوب آسان اور عام فہم رکھا گیا ہے۔ فقہ المقاصد کا اصل مقصد، اور ہماری اس تحریر کا بھی، یہی ہے کہ ہماری اسلامی فقہ حالات اور زمانے کی تبدیلی اور ارتقاء کے باوجود انسانوں کی رہنمائی کے قابل برقرار رہے اور معاشروں میں قضاء و عدل کی بنیاد بن سکے۔ یہی اللہ کا اپنے مسلمان بندوں کو حکم ہے۔

فقہ اسلامی کے مختلف مکاتب فکر ہیں، ہر مکتب فکر کے فقہاء کے اجتہاد و استنباط کے الگ الگ طریقے اور منہج ہیں، آپ واقف ہیں کہ ایک مکتب فکر اہل الرأی کا ہے، ایک اہل الاثر کا ہے، میرے نزدیک اصل تفریق فقہاء نصوص اور فقہاء مقاصد کے درمیان ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ دونوں مکاتب فکر کو رسول اللہ ﷺ اپنے ذوق کے مطابق اجتہاد پر باقی رہنے دیا۔ غزوہ خندق کے بعد رسول اللہ ﷺ صحابہ کی ایک جماعت سے کہا کہ تم سب لوگ بنی قریظہ کے یہاں پہنچ کر ہی عصر پڑھنا، مگر راستے ہی میں عصر کا وقت تنگ ہونے لگا، اب صحابہ کی جماعت میں اختلاف ہو گیا۔ ایک گروہ نے آپ ﷺ کے حکم کے الفاظ کے ظاہر کو دیکھا، اور راستے میں عصر نہیں پڑھی، وقت نکل گیا، مگر اس گروہ نے بنی قریظہ پہنچ کر ہی عصر پڑھی۔ دوسرے گروہ نے نص کے مقصد کو سمجھا کہ آپ ﷺ کا مقصد جلد از جلد بنی قریظہ پہنچنے کی تاکید تھا، اس گروہ نے راستے ہی میں نماز پڑھ لی۔ آپ ﷺ کے سامنے جب یہ مسئلہ آیا تو آپ نے دونوں میں سے کسی کی تغلیط نہیں کی، تاکہ اپنی امت میں رائے کے اختلاف کو جائز قرار دینے کی ایک مثال قائم ہو جائے، اور تاکہ اس کی بھی مثال قائم ہو جائے کہ جو اجتہاد کرے اور نص کے ظاہری الفاظ کے بجائے مقصد کا اعتبار کرے، اور اس کے مطابق عمل کرے، تو یہ بھی رسول اللہ ﷺ کی سنت سے ثابت ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ اجتہاد مقاصدی کے اصل مؤسس امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، آپ کے بعد اہل مدینہ رسول اللہ ﷺ کی سنت اور حضرت عمرؓ کے فیصلوں اور

احکام پر خصوصاً عمل کرتے تھے۔ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس کی تصریح کی ہے۔ حضرت عمرؓ کی فقہی آراء اور فیصلوں پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں شریعت کے عمومی اور کلی اور جزئی مقاصد کی کس قدر اہمیت اور مقام ہے۔ حضرت عمرؓ کو اپنی فطری غیر معمولی ذہانت و عبقریت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کے یہاں ایک خاص مقام حاصل تھا۔ ترمذی نے آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ ”میرے بعد اگر کوئی نبی ہوتا تو عمر ہوتے“ صحیح بخاری میں ہے: ”سنن چھپلی امتوں میں صاحب الہام لوگ ہوتے تھے، میری امت میں اگر کوئی ہے تو عمر ہیں۔“ سنن ترمذی میں ہی یہ بھی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”اللہ نے عمر کے دل و زبان پر حق رکھ دیا ہے۔“

حضرت عمر حکومت و اقتدار کا مرکز تھے، ہر اہم فیصلے سے پہلے کبار صحابہ سے مشورہ ان کا معمول تھا، اسی لئے شععی فرماتے ہیں ”دیکھو! حضرت عمرؓ نے کیا فیصلہ فرمایا ہے، اس لئے کہ وہ مشورے سے فیصلے فرماتے تھے“ مشورے کے علاوہ وہ ایک صاحب الہام شخص تھے، اسلام کی حقیقت اور شریعت کے مقاصد کے راز داں۔

حضرت عمرؓ کی فقہ مدینہ کے فقہاء سبعہ: سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، خارجہ بن زید، سلیمان بن یسار اور سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب کے واسطے سے ان کے شاگردوں تک منتقل ہوئی۔ ان شاگردوں میں امام مالک بن انس کا نام نمایاں ہے۔ اسی لئے فقہ مقاصد کے لحاظ سے مالکی مذہب کا ایک امتیازی مقام ہے، ہم فقہ مقاصد کو فقہ عمری کا تسلسل قرار دے سکتے ہیں۔ کسی نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے کہ حقیقتاً فقہ مالکی امام مالک کی طرف منسوب نہیں ہے، بلکہ امام مالک اس فقہ کی طرف منسوب ہیں۔ اس لئے کہ یہ ایک مکتب فکر ہے جس کے امام مالک موسس و بانی نہیں ہیں، بلکہ امام مالک نے اس مکتب فکر کو مدینہ میں رائج پایا تھا۔ اسی لئے امام مالک کے یہاں عمل اہل مدینہ تشریح و



کے قواعد کی تشکیل کی، اور اسی سلسلے کی اپنی متعدد تصنیفات میں شریعت کے محاسن جو درحقیقت اس کے مقاصد ہیں کو واضح کر کے بیان کیا۔ غالباً امام الحرمین اور ان کے بعد غزالی جن لوگوں سے متاثر ہوئے ان میں باقلانی بھی ہیں۔ امام الحرمین کے یہاں باقلانی سے تاثر نظر آتا ہے، مثلاً ”البرہان“ میں تحریر کرتے ہیں: جو شریعت کے اوامر و نواہی میں مقاصد تک رسائی نہیں حاصل کر سکا، اس کو شریعت کی بصیرت حاصل نہیں، ایک اور مقام پر کہتے ہیں: کس قدر لوگ فکری انتشار کا شکار ہو گئے، اور اس کا سبب مقاصد کے اصول سے غفلت ہے۔ مقاصد ہی شریعت کے اوامر و نواہی کا راز نہاں ہیں۔“ مزید یہ بھی فرماتے ہیں: مقاصد مجتہدین کا قبلہ ہیں، جس نے اس کا رخ کر لیا چاہے کسی طور پر اس نے حق کو پالیا۔“

اس مختصر مقالے میں گنجائش نہیں ہے کہ مقاصد کا اعتبار کرنے والے فقہاء کا تذکرہ کیا جائے، اور ان کے اقوال و آراء نقل کئے جائیں۔ غزالی کے بعد بہت سے فقہاء اور اصولیین نے مقاصد کے اعتبار کو منجج اجتہاد بنانے کی وکالت کی ہے، مثلاً رازی، آمدی، ابن الحاجب، بیضاوی، اسنوی، عزالدین ابن عبدالسلام ان کے شاگرد قرافی، ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم وغیرہ ایک بڑی تعداد ہے جنہوں نے مقاصد کا اعتبار کیا ہے۔

پہلے میں ذکر کر چکا ہوں کہ مقاصد کی طرف توجہ میں مالکی فقہاء منفرد نہیں ہیں، چاہے کچھ کم، لیکن تمام مذاہب اہل سنت کے علماء کے یہاں یہ رجحان ملتا ہے، لیکن اس سلسلہ میں مالکی فقہ کو جو دراصل فقہ عمری کی ہی توسیعی شکل ہے، اس سلسلے میں قائدانہ امتیاز حاصل ہے۔ بعد کے زمانے میں مقاصد کی اجتہاد کی فکر کو اسی کتب فکر نے ترقی دی اور آگے بڑھایا، جو حضرات فقہ اسلامی کی تجدید کے لئے مقاصد کی اجتہاد کے طریقہ کو استعمال کرنا چاہتے ہیں ان کو فقہ عمری کا خصوصی مطالعہ کرنا چاہئے، جس کو ترقی یافتہ پھیلی ہوئی شکل فقہ مالکی ہے۔

مالکیہ کے یہاں ہمیں ”مقاصد“ کا لفظ نہیں ملتا، لیکن انہوں نے مقاصد کی اجتہاد کے

طریقہ کار پر عمل کیا ہے، اور اجتہادی عمل میں مقاصد کو استعمال کیا ہے، اعتبار حقائق و معانی کا ہے الفاظ کا نہیں، جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اس کا سب سے پہلے استعمال حکیم ترمذی نے کیا، لیکن انہوں نے صرف نماز کے سلسلے میں اس کا استعمال کیا ہے۔ ان کے بعد امام ابو منصور ماتریدی جو ماتریدی مسلک کے امام ہیں ان کے یہاں ہم کو اس کا استعمال ملتا ہے۔ فقہی اصول و فروع میں صرف شوافع کے یہاں اس اصطلاح کو استعمال کیا گیا ہے۔

متاخر مالکی فقہاء نے اپنے فقہی سرمائے کی تجدید و احیاء کی خدمت انجام دی اور مقاصد شریعت کا علم بلند کیا، اس سلسلے میں سبقت و قیادت کا شرف امام شاطبی کے حصہ میں آیا، ان کی کتاب ”الموافقات“ علم مقاصد میں ان کی امامت کی گواہ ہے۔ ان کے بعد اس علم کی تکمیل و پختگی کا کام صاحب الہام فقیہ شیخ محمد طاہر بن عاشور نے انجام دیا۔ ان کے بعد شیخ علال الفاسی کا بھی ایک اہم رول ہے۔ مشہور عالم حبیب بن النوحہ نے شیخ محمد طاہر بن عاشور کی کتاب تحقیق کے ساتھ شائع کی ہے۔ اس کتاب نے اسلامی مفکرین اور اہل علم کے سامنے نئی جہتیں روشن کیں۔

الموافقات میں ہمیں ”مقاصد“ کی کوئی تعریف نہیں ملتی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی ہو، یا اس لئے کہ کتاب کے مطالعہ سے قاری کے ذہن میں مقاصد شریعت کا ایک مکمل تصور قائم ہو جائے گا۔ مگر ابن عاشور مقاصد کی تعریف کرتے ہیں: شریعت کے عمومی مقاصد سے مراد وہ حکمتیں اور معانی ہیں جن کو شریعت نے اپنے تمام یا اکثر احکام میں ملحوظ رکھا ہے۔ جب کہ شیخ علال الفاسی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: مقاصد شریعت سے مراد شریعت کے اہداف ہیں، اور وہ اسرار جن کو شریعت نے اپنے ہر حکم میں ملحوظ رکھا ہے۔

میں نہیں سمجھتا کہ مقاصد شریعت کے موضوع پر غور کرتے وقت اس کی کوئی بہت زیادہ اہمیت ہے کہ اس کی جامع مانع تعریف کی جائے۔ اصل اہمیت اس کی ہے کہ مقاصد شریعت کا گہرا

فہم حاصل ہو، اس موضوع کے ابعاد کا ادراک ہو، اور اس کی تطبیق کا سلیقہ جانا جائے۔  
مقاصد شریعت کو تین قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

الف - مقاصد عامہ: یہ وہ مقاصد ہیں جن سے متعلق عموماً علماء اصول گفتگو کرتے ہیں، اور تفصیل سے اس کی تشریح کرتے ہیں، ہم ان عمومی مقاصد کو مثلاً ”جلب مصالح“ اور ”درء مفسد“ کہہ سکتے ہیں۔

ب - مقاصد خاصہ: یہ وہ مقاصد ہیں جن کا حاصل کرنا، احکام کے کسی خاص باب یا کسی خاص میدان میں شریعت کو مقصود ہوتا ہے، مثلاً ”مالی تصرفات میں شریعت کے مقاصد“ یا قضاء یا شہادت، یا خانگی زندگی میں مقاصد شریعت، یا سزاؤں کے مقاصد۔ ان مقاصد پر علماء اصول فقہاء کے مقابلہ میں زیادہ گفتگو کرتے ہیں۔

ج - تیسری قسم ”جزئی مقاصد“ ہیں، یعنی شریعت کا وہ مقصد جو کسی انفرادی حکم میں ملحوظ ہوتا ہے، یا جیسا کہ شیخ علال فاسی کے بقول: وہ اسرار جو شارع نے شریعت کے ہر حکم میں رکھے ہیں، یہی وہ قسم ہے جس پر فقہاء کو خاص طور پر بہت توجہ دینی اور گہرا تدبر کرنا چاہئے، شریعت کے جزئیات ان کا خاص موضوع ہیں۔ فقہاء کے یہاں ان مقاصد کو حکمت، علت، یا معنی کہنے کا معمول چلا آیا ہے۔

اس مختصر سی تحریر میں علت اور حکمت کا فرق اور منضبط اور غیر منضبط کی تفصیل میں نہیں پڑنا چاہتا، مثلاً یہ کہ سفر میں روزہ چھوڑنے کی رخصت کی علت سفر ہے اور حکمت رفع مشقت۔ مالکیہ نے مقاصد ہی پر اپنے اصول فقہ کے دو اہم اصول تشکیل دیئے ہیں، جلب مصالح سے مصالح مرسلہ کا نظریہ نکلا ہے، اور درء مفسد سے سد ذرائع کا اصول برآمد ہوا ہے۔ اس وقت مصالح مرسلہ کی جیت اس کے مخالفین اور حامیوں کی بحث میں پڑنا مناسب نہیں ہے، اس موضوع پر بہت لوگوں نے بحث کی ہے، بلکہ کئی کتابیں خاص اسی موضوع پر موجود ہیں۔ بس اتنا عرض کرنا

کافی ہے کہ صحابہ کرام اور ان کے سرخیل حضرت عمر نے مصالح کو دلیل مانا ہے اور ان کی بنیاد پر اجتہاد کیا ہے۔ امام غزالی جو خود شافعی ہیں کہتے ہیں:

صحابہ امت کے لئے قیاس کے سلسلے میں نمونہ ہیں، اور یہ بات قطعی ہے کہ انہوں نے مصالح کا اعتبار کیا ہے۔

غزالی نے اس مسئلہ میں اپنے شیخ امام الحرم الجوینی کی اتباع کی ہے، جنہوں نے البرہان میں مصالح مرسلہ کی حجیت ثابت کی ہے۔

مالکیہ کے یہاں مصلحت کو شریعت کا عمومی مقصد ماننے کی بہت سی عملی مثالیں ملتی ہیں، صرف ایک مثال سے مالکی مذہب کے مصلحت کی بنیاد پر اجتہاد کی نوعیت واضح ہو جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ سے بیع کی ایسی بہت سی شکلوں کی ممانعت منقول ہے جس میں غریباغبین ہو، لیکن بعض حالات میں غریباغبین سے بچنا مشکل ہوتا ہے، اور مصلحت کا تقاضہ ہوتا ہے کہ غریب کو برداشت کر کے ان شکلوں کو جائز قرار دیا جائے۔ مثلاً امام مالک نے زمین میں چھپی ہوئی سبز یوں مثلاً شلجم، گاجر کی بیج کو یا باقلاء کو اپنی پھلی میں ہوتے ہوئے بیچنے کو درست قرار دیا ہے۔ یا مثلاً تیل، مولیٰ کے بیج، یا زیتون وغیرہ کے تیل اس طرح نکالنے کو درست قرار دیا کہ مختلف لوگ ان کو لائیں اور کولہو والا ایک ساتھ ملا کر تیل نکالے، اور سب کو اپنے تیل یا زیتون کے حساب سے تیل دے دے، حالانکہ ہو سکتا ہے کہ کسی کے مال میں زیتون زیادہ نکلے کسی کے میں کم۔ اور اس پر دودھ ملانے کو قیاس کیا جاتا ہے۔ شوائع اس نقطہ نظر کے مخالف ہیں، اور ان کا اصرار ہے کہ بیع کی صحت کی جو شرط آپ ﷺ نے ضروری قرار دی ہے وہ یہاں بھی لازمی رہے گی۔ اس اصول کی بنیاد پر مالکیہ کسی ایسی غائب چیز کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں جس کے اوصاف بیان کر دیئے جائیں۔ اور ان کے نزدیک اگر بیان کردہ اوصاف پورے پائے جائیں تو بیع لازمی بھی ہوگی شوائع کے نزدیک یہ بیع جائز ہی نہیں ہوگی، جبکہ احناف نے بیع کی راہ اختیار کی ہے وہ بیع کی صحت



کے قائل ہیں مگر مشتری کو خیار رویت دیتے ہیں۔

درء مفسد سے ہی سد الذرائع کا قاعدہ نکلا ہے، سد الذرائع کا اصول حضرت عمر کے احتیاطی قیاس (القیاس الوقائی) کی نمایاں ترین مثالوں میں سے ہے، امام مالک نے اس اصول کو فقہ کے تقریباً ہر باب میں نافذ کیا ہے۔ سد الذرائع کے موضوع پر سب سے اچھی تحریروں میں استاذ ہشام البرہانی کی کتاب ”سد الذرائع فی الشریعۃ الاسلامیۃ“ ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قاعدہ کو مالکیہ نے وسیع پیمانے پر استعمال کیا ہے۔ امام مالک نے خاص طور پر بیوع عقوبات اور نکاح کے ابواب میں اس اصول کو بکثرت نافذ کیا ہے۔

بیوع میں اس کی مثال ”بیع العینہ“ کی ممانعت ہے، اس لئے کہ اس سے ربلازم آسکتا ہے، یا شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور یا مسلمانوں کے دشمنوں کے ہاتھ اسلحہ بیچنے کی ممانعت۔ مالکیہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بیع تو جائز ہے نیت فاسد ہے، اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے۔

مالکیہ نے نکاح کے احکام پر بھی اس قاعدہ کا انطباق کیا ہے۔ اسی بناء پر وہ مرض موت کے نکاح کے عدم جواز اور اس کی بنیاد پر عدم وراثت کے قائل ہیں۔ اسی طرح مرض وفات میں جس عورت کو طلاق دی جائے اگر وہ وفات سے پہلے بائنے ہو جائے تب بھی وہ اس کو وارث قرار دیتے ہیں۔ یہ بات معروف ہے کہ امام مالک سے پہلے ہی صحابہ کرام اور اہل مدینہ کا یہی موقف ہے۔ مالکیہ کے مذہب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مجرموں کی زبرد تو بیخ اور جرائم کے راستوں کو زیادہ سے زیادہ مسدود کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت عمر کے نقش قدم پر ہیں۔

سد ذرائع ہی سے ایک اور اصول ”مقاصد مکلفین“ کا اعتبار ہے۔ اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ فاسد ارادہ معتبر نہیں ہے۔ لیکن مقاصد مکلفین کی رعایت کا قاعدہ اس کا اعتبار کرتا ہے۔

دونوں کی اصل اور سرچشمہ ایک ہی یعنی مقاصد کا اعتبار ہے چاہے یہ مقاصد ظنی ہوں یا یقینی۔ اگرچہ اس قاعدہ کی طرف سبقت مالکیہ نے کی ہے لیکن اس سلسلے میں احناف کا معروف رول اور کردار ہے۔ مجلہ میں ہے: عقود میں اصل اعتبار معانی اور مقاصد کا ہے الفاظ اور ظاہر کا نہیں۔ مقاصد مکلفین کے اعتبار کی مثالوں میں سے بیع معاوضہ کا جواز ہے۔ یعنی وہ بیع جو اکثر و بیشتر کسی لفظی ایجاب و قبول کے بغیر صرف لین دین سے ہوتی ہے، شوافع اور ظاہریہ اس کو ظاہر پر فیصلہ کرتے ہوئے باطل قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح مالکیہ نکاح تحلیل (حلالہ) کو باطل قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ نیت فاسد ہے۔ حالانکہ شوافع اور احناف اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اوپر مقاصد کی تین قسموں: عام، خاص اور جزئی کا تذکرہ آیا تھا۔ وہیں یہ بھی کہا گیا تھا کہ پہلی دو قسمیں اصلاً اور اکثر و بیشتر علماء اصول کے زیر بحث و توجہ رہی ہیں۔ عموماً فقہاء جزئی مقاصد پر گفتگو کرتے ہیں۔ فقہ اسلامی کی تجدید کا عزم و ارادہ رکھنے والے فقیہ کو اصلاً اسی قسم پر خاص غور و فکر کرنا چاہئے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پہلی دو قسموں کو نظر انداز کر دیا جائے۔ تجدیدی نقطہ نظر سے ان کی بھی بڑی اہمیت ہے۔

اب یہاں فقہاء کے سامنے مسئلہ یہ آتا ہے کہ شرعی احکام اسباب و علل پر مبنی ہیں، یا نہیں؟ علماء و فقہاء کی غالب اکثریت کا موقف ہے کہ شرعی احکام علتوں اور حکمتوں پر مبنی ہیں۔ میرے علم کی حد تک صرف رازی اور ان کے تابع کچھ متکلمین کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے احکام اس کے افعال کی طرح خالی از علت و سبب ہیں۔

جو حضرات ”تعلیل“ کے قائل ہیں یعنی شرعی احکام کے مبنی بر علت و حکمت ہونے کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ عبادات و معاملات دونوں کے احکام مبنی بر علت ہیں۔ ابن القیم اس رائے کے حامل ہیں۔ دوسرے بعض حضرات کے نزدیک صرف معاملات کے احکام علتوں پر مبنی ہیں۔ امام شاطبی کے نزدیک عبادات میں اصل عدم تعلیل ہے،

عام طور پر فقہاء اسی کے قائل ہیں۔ یہی رائے امام مالک کی طرف منسوب ہے۔ امام ابوحنیفہ کا اس سلسلے میں متوازن موقف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ عبادات کے احکام بھی علتوں پر مبنی ہیں، الا یہ کہ کسی حکم میں علت جاننا ناممکن ہو جائے۔

بہر حال ہمیں فقہ العبادات میں کسی تجدید یا نظر ثانی کی ضرورت نہیں ہے، سوائے حج کے بعض مسائل کے جو تقاضا کر رہے ہیں کہ فقہاء رفع حرج کے قاعدے کی بنیاد پر ماضی کے مقابلے کا فی بدلے ہوئے حالات کے تناظر میں ان پر غور و فکر کریں۔ اس لئے میری نظر میں اصل اہمیت معاملات کے احکام کی ہے جن کے مبنی بر علت ہونے پر تقریباً فقہاء کا اجماع ہے۔ لیکن فقہاء میں پھر اس پر اختلاف ہے کہ علت تک رسائی کیا عقل کے ذریعہ ہے یا شارع ہی کے بیان سے ایسا ممکن ہے، یا دونوں کے ذریعہ سے؟ پھر سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو اولیت حاصل ہے؟ یہ لمبی بحثیں ہیں۔ اور شاید اکتاہٹ کا باعث بن جائیں، اس لئے اس کو اہل اختصاص کے لئے چھوڑ دیجئے کہ وہ کسی علمی مجلس میں بیٹھ کر ان پر مباحثہ کریں۔ اس کے لئے ایسی علمی مجالس کی ضرورت ہے جن میں شریعت کے جزئی احکام کے مقاصد اور ان کی تعیین کے طریقوں اور ضوابط پر گفتگو کی جائے، اور ان کو ایسے مخصوص فقہی احکام کی تجدید کے ذریعہ اور رہنما اصول کے طور پر استعمال کیا جائے، جن میں اصلاح یا تبدیلی حالات کا تقاضا ہے، کیا ہی اچھا ہو اگر علامہ محمد طاہر بن عاشور کی اس تجویز پر سنجیدگی سے عمل کی سبیل پیدا کی جائے کہ علم مقاصد شریعت کے نام سے ایک مستقل علم کی تشکیل کی ضرورت ہے۔

اللہ کی توفیق سے موسسۃ الفرقان للتراث الاسلامی نے مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ کے نام سے اپنا ایک شعبہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اہم کانفرنس منعقد کی جائے گی جس میں ملیشیا سے مراکش تک کے علماء شرکت کریں گے اور علم مقاصد کے مختلف پہلوؤں پر تین دن تک مباحثے ہوں گے۔ پھر اس کے بعد مذکورہ مرکز کے قیام کا اعلان

کیا جائے گا۔

ارتقاء و تغیر پذیر حالات میں فقہ اسلامی کی تجدید کے لئے اگر علماء مقاصد کے نظام کو استعمال کریں گے تو یہ سنت صحابہ کی اتباع ہوگی، خصوصاً امیر المؤمنین عمر بن الخطاب کی جن کا طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے احکام و اجتہادات میں نصوص کے مقاصد کو سب سے اول درجہ دیتے تھے۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ عجلت میں تیار کئے گئے اس مقالے میں ان کو جمع کرنا اور تشریح کرنا ممکن نہیں۔ مثلاً حضرت عمر نے زکوٰۃ کے مصرف ”موقفہ القلوب“ کو اپنے زمانے میں زکوٰۃ دینا بند کر دیا۔ اس مسئلے کی تفصیل آگے آئے گی۔ حضرت عمر نے بہر حال کسی نص کی مخالفت نہیں کی نہ اس کو (معاذ اللہ) معطل قرار دیا۔ بلکہ انہوں نے حکم اور نص کے مقصد پر غور کیا، اور پایا کہ اب وہ مقصد باقی نہیں رہا تو اس مقصد پر مبنی حکم پر عمل سے توقف اختیار کیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کبھی اسلامی حکومت یا چھوٹی چھوٹی اسلامی ریاستیں سیاسی و دفاعی طور پر کمزور ہو جائیں تو اس نص پر عمل کرنا ممکن ہوگا، اس لئے کہ اب وہ مقصد دوبارہ پیدا ہو گیا۔

ایک اور مثال ہے جو ہمارے موجودہ حالات سے گہرا تعلق رکھتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے عورت کے لئے سفر میں محرم کا ہونا ضروری قرار دیا۔ آپ ﷺ کے زمانے میں اونٹوں پر سفر ہوتا تھا، رات صحرا میں گزارنی پڑتی۔ کئی کئی دن اسی طرح گزرتے۔ اب اکیلی عورت کو مردوں کے بیچ سونا پڑتا۔ ان میں انسان نما بھیڑیے بھی ہو سکتے ہیں جو نہ اللہ سے ڈریں اور نہ بدنامی سے۔ اس خطرے کے پیش نظر شوہر یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری قرار دیا گیا تاکہ وہ ایسے خطروں سے حفاظت کرے۔ اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے ۳ دن یا اس سے زیادہ کا سفر جائز نہیں، الا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ، بیٹا یا شوہر یا بھائی یا کوئی اور محرم ہو۔ اس سلسلے میں متعدد احادیث آئی ہیں، کسی میں مدت کا تعین تین دن، کسی میں دو دن، اور کسی میں اس سے کم یا زیادہ ہے۔ حنا بلہ نے نص کے ظاہر کو لازم پکڑا ہے۔

مگر حضرت عمر کا خیال تھا کہ اس نص کا مقصد عورت کو خطرات سے بچانا ہے۔ اس لئے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کو بغیر محرم کے حج کے سفر کی اجازت دی، اور ان کے ساتھ حضرت عثمان بن عفان اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کو بھیجا۔ یہ دونوں محرم نہیں تھے۔ صحابہ نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ اب اس کی حیثیت اجماع سکوتی کی ہوگئی۔ اسی وجہ سے اہلسنت کے بہت سے فقہاء نے اس نص کے مقصد پر نظر کرتے ہوئے اور اس کا اعتبار کرتے ہوئے کہا کہ اگر قابل اطمینان ساتھی ہوں تو محرم کی ضرورت نہیں ہے، فقہ جعفری کی رائے ہے کہ اگر حفاظت کا اطمینان ہو اور کوئی خطرہ نہ ہو تو محرم کا ہونا ضروری نہیں۔

اب ہم چاہیں مقصد کی اصطلاح استعمال کریں یا سبب یا حکمت یا علت یا معنی کی۔ اہم بات یہ ہے اس مقصد و حکمت سے حکم مربوط ہونا چاہئے، اگر مقصد و علت موجود ہیں تو حکم موجود ہونا چاہئے اور اگر مقصد و علت موجود نہ ہو تو حکم بھی نہیں ہونا چاہئے۔ ہمارے اس طرز عمل سے نص کا الغاء یا تعطیل لازم نہیں آتا، بلکہ اسی میں ان مقاصد و اہداف کی تکمیل ہے جن کا اللہ نے ارادہ فرمایا ہے۔ حضرت عمر نے مؤلفۃ القلوب کے سہم کو ختم کر کے کسی نص کا (معاذ اللہ) الغاء نہیں کیا تھا، بلکہ انہوں نے اپنی فراست اور دینی بصیرت سے یہ جان لیا تھا کہ یہ مصرف اس وقت اسلامی ریاست کی تقویت کے لئے رکھا گیا تھا جب وہ نوخیز اور کمزور تھی، اس کو دوسروں کی مدد اور ہمدردی کی ضرورت تھی۔ اب جب کہ اسلامی ریاست وسعت و قوت کے عروج پر پہنچ چکی ہے، اس لئے مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کے مصرف میں سے دے کر اپنی طاقت کا سامان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لہذا حالات کی اس بنیادی تبدیلی کی وجہ سے نص پر عمل روک دیا گیا، اس لئے کہ بدلے ہوئے حالات میں اس پر عمل خود اس کی اصل حکمت و مقصد کی مخالفت کرے گا۔ اور جس حکمت کے پیش نظر وہ حکم دیا گیا اس کے بالکل برعکس نتائج پیدا کرے گا۔

بلکہ میری رائے تو یہ ہے (اور امید ہے کہ غلط نہیں ہے) کہ شریعت میں اصل اہمیت

مقاصد کی ہے، نصوص تو ان مقاصد کے تابع ہیں، اگر ایسا نہیں ہے، مقاصد نہیں نص کے الفاظ اصل ہیں تو بتائیے کہ آج کے زمانے میں صلاۃ الخوف کیسے پڑھی جائے؟ سورہ نساء میں صلاۃ الخوف کی متعین تفصیل طے کر دی گئی ہے۔ اس نص کا اصل مقصد جنگ میں احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کا حکم ہے، اس وقت جنگ روایتی اسلحہ سے لڑی جاتی تھی، اب سب بدل گیا۔ جنگ کے اسلحہ اور اسٹائل میں زبردست تبدیلی آگئی، کیا اب اس مقصد کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور نص کے ظاہر پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اب ہم اگر یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان فوجی عین عالم جنگ میں بھی نماز ادا کرے تو ہم کو اپنے فوجی ماہرین سے مطالبہ کرنا ہوگا کہ وہ آج کی جنگوں کے لئے صلاۃ الخوف کے لیے ایسی تدبیر سوچیں جس سے نص کا مقصد پورا ہو۔ میں نہیں سمجھتا کہ کسی کو یہ جرأت ہوگی کہ وہ یہ کہے کہ جنگ میں نماز فرض نہیں۔ اور یہ بھی کوئی نہیں کہہ سکتا کہ آج کی جنگوں میں صلوۃ الخوف والے نص کو ظاہری حریت کے ساتھ منطبق کیا جائے۔ اللہ مغفرت فرمائے شیخ سید سابقؒ کی۔ ان سے دریافت کیا گیا کہ آج کی جنگوں میں فوجی کیسے نماز پڑھے؟ انہوں نے فرمایا: جیسے بن پڑے پڑھ لے۔

علماء جب عصر حاضر کے نئے مسائل پر غور و فکر کے لئے بیٹھیں گے تو ان کے سامنے ایسے بہت سے مسائل آئیں گے جن پر ان کے مقاصد کے نقطہ نظر سے غور کرنے کی فوری ضرورت ہے تاکہ ان مسائل پر تجدیدی نقطہ نظر سے غور کر کے اصلاح یا تبدیلی کی جاسکے۔ مثلاً نکاح کے بارے میں یہ غور طلب ہوگا کہ اس کا مقصد صرف ”نسل انسانی کا بقا“ ہے یا اس مقصد اصلی کے علاوہ کچھ اور بھی مقاصد بھی ہیں، مثلاً الفت و مووت کا قیام، اور یہ کہ شوہر و بیوی ایک دوسرے کے لئے قلبی سکینت و اطمینان کا ذریعہ بنیں، اور وہ شے جس کو قرآن نے ”لباس“ کہا ہے، یعنی آخری درجہ کی قربت اور یک جان دو قالب ہونے کی کیفیت۔ اگر نکاح کے ان مقاصد پر اتفاق ہو تو پھر نکاح کی بعض ایسی شکلوں پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے جو ہمارے بعض علاقوں اور

حلقوں میں رائج ہیں۔ مثلاً: نکاح مسیار<sup>☆</sup>، نکاح متعہ، یا وہ نکاح جس میں عقد کے وقت ہی طلاق کی نیت ہوتی ہے۔

قرآن میں مسلمانوں کو کتابی (یہودی یا نصرانی) عورت سے شادی کی اجازت دی گئی ہے لیکن حضرت عمرؓ نے (اپنے نزدیک) ایک مصلحت کی بنیاد پر صحابہ کو اس سے روکا۔ اسی نقطہ نظر سے فقہی مجلس کے سامنے یہ سوال آئے گا کہ یہ جو بعض مال داروں نے طریقہ اختیار کر لیا ہے کہ وہ بار بار شادیاں کرتے رہتے ہیں، اس کا کیا حکم ہے؟ اور کیا یہ مناسب ہوگا کہ دوسری یا چوتھی شادی کے لئے کچھ شرطیں لازمی قرار دی جائیں۔ خصوصاً اس لئے کہ تعدد ازدواج فی نفسہ ایسی ہے جس میں کئی ایسے خطرات اور اندیشے مضمحل ہیں، جو مسلمان کے کتابیہ سے شادی کرنے میں بھی نہیں ہیں۔ نئے مسائل میں کچھ ایسے ہیں دوسرے مسائل سے زیادہ اہم ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم معاملات اور تجارت کے مسائل کو ترجیح دیں۔ مثلاً آج کل الیکٹرانک مارکیٹ میں (انٹرنیٹ کے ذریعہ) خرید و فروخت کے ایسے عقود انجام پارہے ہیں جن میں فریقین ایک دوسرے کو نہیں دیکھتے، ٹمن بھی نہ سونا چاندی ہوتے ہیں نہ کاغذی نوٹ تو کیا جس طرح مالکیہ نے بیع المعاطہ کو جائز قرار دیا تھا ہم بھی توسع اختیار کرتے ہوئے مصلحت کی بنیاد پر اس کو جائز قرار دے سکتے ہیں۔

ہمارے علماء کو اس میدان میں مصالح اور مفاسد کے تغیر کا اندازہ کرنا ہے، یہ نہایت نازک اور اہم مسئلہ ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے مصلحت اور مفسدہ میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، اس کا براہ راست اثر ان نصوص پر پڑتا ہے جن میں ان مصالح کو مقصود رکھا گیا

☆ بعض عرب ممالک میں نکاح کی ایک یہ شکل رائج ہے کہ نکاح کے وقت یہ طے ہو جاتا ہے کہ شوہر بیوی کو اپنے گھر نہیں رکھے گا۔ اسکے ساتھ نہیں رہے گا۔ بس حسب موقع کبھی کبھی آتا رہے گا۔ عموماً اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ پہلی بیوی اور اس کے بچے جب دوسری شادی کے لئے تیار نہیں ہوتے تو ان سے چھپ کر یہ نکاح کر لیا جاتا ہے، کبھی کبھی یہ وجہ بھی ہوتی ہے کہ بیوی اپنے والدین کی خدمت کی وجہ ان کے ساتھ رہنا چاہتی ہے تو وہ اس طرح کی شرط لگا دیتی ہے۔ [مترجم]

ہے۔ علماء کے لئے یہ منزل ہے بہت کٹھن۔ لیکن یہ ان کی ذمہ داری ہے، جس سے منہ موڑنے سے شریعت ارتقاء اور زمانے کا ساتھ دینے سے محروم ہو جائے گی۔ اور اس کا نئے حالات میں انطباق ممکن نہیں رہے گا۔ ہاں، مگر مستقل اور ناقابل تبدیل مقاصد باقی ہی رہیں گے۔ ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ مثلاً جرائم و عقوبات اور حدود کے احکام۔

اسی طرح ایک اور غور طلب مسئلہ حکم سے سکوت کے مقاصد کا ہے۔ فقہ مقاصد کے امام شاطبی نے کہا ہے کہ شریعت نے اگر کوئی حکم دیا ہے اور اس میں قیود و اضافات سے سکوت اختیار کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شارع کا مقصد ہے کہ اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا جائے۔ مگر اس کے ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ایسا اسی صورت میں ہے جب تشریح کے وقت کی صورت حال میں جس میں نص آیا ہے اضافہ اور قید کا تقاضا کرنے والی بات موجود ہو پھر بھی شریعت سکوت اختیار کرے، تو ایسا اضافہ بدعت ہوگا۔ لیکن اگر نص کے ظہور یا نزول کے وقت اضافہ کا تقاضا کرنے والی کوئی بات موجود ہی ہو، پھر بھی شارع کسی اضافے سے سکوت اختیار کرے تو یہ مقاصد سکوت کی ایک الگ قسم ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ نے مسلمانوں (کے اجتماعی مسائل) کیلئے شوریٰ کو واجب قرار دیا ہے۔ لیکن اس شوریٰ کے حصول کیلئے کسی طریق کار سے نص ساکت ہے۔ تو اس سکوت کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کیلئے گنجائش چھوڑ دی جائے وہ اپنے زمانے اور معاشرے کے حالات کے مطابق ایسے وسائل و ذرائع کا انتخاب کر لیں جس سے شوریٰ کا مقصد حاصل ہو۔

بہر حال مسائل بہت سے ہیں، اور بعض نہایت اہم اور کچھ بڑے حساس اور نازک ہیں، جن کا تقاضا ہے کہ جلد غور و فکر کیا جائے اور جرأت مندی سے رائے قائم کی جائے۔ ساتھ ہی دین کے ناقابل تبدیل امور کو کبھی نہ بدلنے دیا جائے۔

اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہم کو شریعت کی خدمت اور فقہ کی تجدید کی توفیق عطا فرمائے اور افراط و تفریط سے ہم سب کو محفوظ رکھے۔



## مصادر ومراجع

- ١ - صحيح البخارى، كتاب المغازى، باب مرجع النبى من الاحزاب، ج ٣، ص ٣٢، بيروت، دارالمعرفة.
- ٢ - تحفة الاحوذى بشرح جامع الترمذى، ابواب المناقب، باب رقم ٦٨، ج ١٠، حديث رقم ٣٩٣٣، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ٣ - صحيح البخارى، كتاب الفضائل، باب مناقب عمر بن الخطاب، ج ٢، ص ٢٩٥، بيروت، دارالمعرفة.
- ٤ - تحفة الاحوذى بشرح جامع الترمذى، ابواب المناقب، باب رقم ٦٥، ج ١٠، حديث رقم ٣٩٢٩، ص ١١٦، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ٥ - البرهان فى اصول الفقه، عبدالملك بن عبدالله الجوينى، تحقيق عبدالعظيم الديب، الدوحة: على نفقة امير دولة قطر، ١٤٠١هـ، ١٩٨٠ء، ج ١.
- ٦ - الموافقات فى اصول الشريعة، ابراهيم بن موسى بن محمد الشاطبى، عنى بضبطه و ترقيمه و وضع تراجمه محمد عبدالله دراز، بيروت، دارالكتب العلمية، ج ٣-٢.
- ٧ - مقاصد الشريعة الاسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تيونس، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الاولى ١٩٤٨، ص ٥١.
- ٨ - مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، علال الفاسى، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، ص ٣.

- ٩- اساس القياس، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالي، حققه و  
علق عليه و قدم له فهد بن محمد السلجان، الرياض، مكتبة العبيكان،  
٥١٣١٣، ١٩٩٣ء، ص ٢٣
- ١٠- مجلة الازهر، عدد شوال ٥١٣٤٢ يونيو ١٩٥٣م، ص  
١٠٦٤، مقال للدكتور محمد يوسف موسى بعنوان (كفانا تقليداً للفقهاء)
- ١١- صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحج، باب سفر المرأة  
مع محرم الى الحج و غيره- ج٩، حديث رقم ٣٢٥٤، ص ١١٣، بيروت،  
دارالمعرفة، ٢٠٠٠م-

شریعت کے کلی مقاصد اور جزئی نصوص کا

باہمی تعلق

شیخ یوسف القرضاوی



# شریعت کے کلی مقاصد اور جزئی نصوص کا باہمی تعلق

## فقہ مقاصد کا ایک اصولی مطالعہ

علامہ ڈاکٹر یوسف القرضاوی

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين ونعمة على المؤمنين، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين- ورضى الله عن آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانه إلى يوم الدين، أما بعد!

قرآن مجید کی مبارک تعلیمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انسان صلاحیتوں کو مختلف میدانوں اور مختلف تخصصات میں تقسیم کرنا چاہئے۔ تاکہ ساری طاقتیں اور صلاحیتیں ایک ہی جگہ نہ لگ جائیں، اور دوسرے بہت سے عمل کے میدان خالی رہ جائیں۔ مثلاً بعض احادیث میں اس خطرناک صورت حال سے ڈرایا گیا ہے جب سارے لوگ کھیتی اور جانوروں کی پرورش میں لگ جائیں گے اور جہاد فی سبیل اللہ کا میدان خالی رہ جائے گا۔

قرآن نے بھی اس اہم اصول کی طرف سورہ توبہ میں اشارہ کیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

”وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون“ (التوبة: 1۲۲) (سارے مومنوں کو جہاد کے لئے نہیں نکل پڑنا چاہئے، تو ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ ان کی ہر

جماعت میں سے ایک گروہ اس لئے نکلتا کہ وہ دین میں گہری سمجھ پیدا کرے اور واپس آ کر اپنی قوم کو ڈرائے (اور باخبر کرے) تاکہ وہ احتیاط کریں)۔

یہاں قرآن کی تعبیر کے محاسن میں سے یہ ہے کہ اس نے فقہ فی الدین کے لئے سفر کرنے کے لئے وہی لفظ ”نفر“ استعمال کیا ہے جو جہاد کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ طلب علم اور دین کی گہری سمجھ حاصل کرنا بھی جہاد فی سبیل اللہ کا ایک حصہ ہے، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ جو علم کی تحصیل کے لئے سفر میں نکلا تو وہ واپس آنے کے وقت تک اللہ کے راستہ میں ہے۔ اسی طرح صحیح حدیث میں ہے کہ: اللہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے اس کو فقہ فی الدین کی دولت سے نوازتا ہے۔ ۲

فقہ فی الدین علم دین سے اگلا اور خاص درجہ کا مرتبہ ہے، علم دین میں ہو سکتا ہے کہ ظاہر کی معرفت کافی ہو، مگر فقہ کا مرتبہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے، جب اس کے باطن اور اسرار و حکم تک رسائی ہو۔ فقہ کے لئے پہلی شرط دین کے مقاصد و اہداف کا علم ہے، وہ مقاصد جن کے لئے دین آیا ہے۔ اسی لئے مقاصد شریعت اور اسرار شریعت کا علم فقہ فی الدین کا مغز اور جوہر سمجھا جاتا ہے۔ لہذا جو نصوص کے ظواہر اور الفاظ تک پہنچ کر رک گیا، اور ان نصوص کے مقاصد و اسرار کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے اس نے حقائق و معانی کے دریا میں غواصی نہیں کی، وہ میری رائے میں فقہ فی الدین کے مقام تک نہیں پہنچتا۔

دین کے اسرار و حکم اور مقاصد شریعت کو اہمیت دینے سے شریعت کے تفصیلی اور جزئی نصوص سے اعراض لازم نہیں آتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی یہ کہنے لگے کہ ہمارے لئے کافی ہے

۱ سنن ترمذی ۲/۱۰۸، امام ترمذی نے اس کو حسن غریب کہا ہے، معجم صغیر طبرانی (۷۶)، حلیۃ الاولیاء ابو نعیم، البانی نے سلسلہ ضعیفہ (۲۰۳۷) میں اس کو ذکر کیا ہے، لیکن صحیح الترغیب والترہیب (۸۸) میں بھی ذکر کیا ہے۔

۲ متفق علیہ، اللؤلؤ والمرجان، (۶۱۵)

کی شریعت کے کلی مقاصد کا خیال رکھیں، اب جزئی نصوص کی پابندی ضروری نہیں۔ یہ رویدین سے انحراف ہے اور ناقابل قبول ہے۔ یہ نصوص کی توہین ہے، جس کا کوئی مومن ارتکاب نہیں کر سکتا۔

”و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضى الله و رسوله امراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، و من يعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً“ (الاحزاب: ۳۶)

(کسی ایمان والاے مرد اور عورت کے لئے جب اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کریں، ممکن نہیں کہ ان کو کچھ اپنے بارے میں اختیار ہو، اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ کھلی گمراہی میں جا پڑا)۔

ہماری اس تحریر کا موضوع یہی اہم مسئلہ یعنی نصوص اور مقاصد کا باہمی تعلق ہے، اس مسئلہ میں جو تین موقف پائے جاتے ہیں ہم ان کا تذکرہ کریں گے اور ان پر تبصرہ کریں گے۔

والله يهدى الحق و هو يهدى السبيل۔ مقاصد شریعت اور جزئی نصوص کے درمیان تعلق کی نوعیت کے سلسلے میں تین مکاتب فکر ہیں۔

فقہ شریعت کے سلسلے میں ہمیں سب سے زیادہ جس چیز پر زور دینا ہے وہ یہ کہ ہم شریعت کے جزئی نصوص کو اس کے کلی مقاصد کی روشنی میں سمجھیں، اس طور پر کہ کلی مقاصد کی حیثیت ایک محور کی ہو جس کے گرد جزئی نصوص کی گردش ہو، اور احکام اپنے مقاصد و اہداف سے مربوط رہیں، ٹوٹ کر الگ نہ ہوں۔

فقہ مقاصد کے سلسلے میں تین مکاتب فکر:

میں نے اپنی ایک سابق تحریر میں جو اسی موضوع سے متعلق تھی ذکر کیا تھا کہ اس مسئلہ

۱۔ ملاحظہ ہو ہماری کتاب ”السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة و مقاصدها“ (۲۲۸-۲۲۶) اور میری کتاب تيسير الفقه ۱/۹ تا ۹۸ اور میری کتاب مدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ۵۵ تا ۸۶)

میں تین مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ ہر ایک کا اپنا نقطہ نظر اور مسلک ہے۔

۱۔ پہلے مکتب فکر کو جزئی نصوص سے بڑا اشغف ہے، وہ ان کو لازم پکڑتا ہے، اور ان کو لفظی اور ظاہری طور پر سمجھتا ہے۔ ان نصوص سے شارع کا کیا مقصد اور ہدف ہے، اس کو اس کی کوئی پروا نہیں، ان ظاہر پرستوں کو میں ”جدید ظاہری“ طبقہ کہا کرتا ہوں، اس زمانہ میں یہ ان قدیم ظاہریہ کے جانشین ہیں، جنہوں نے صاف انکار کیا کہ احکام شریعت میں کوئی حکمت و علت بھی ہے، انہوں نے قیاس کا بھی انکار کیا۔ بلکہ یہاں تک کہا کہ: ہو سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ہم کو اس کام کا حکم دے دیتا جس سے اس نے منع کیا ہے، اور اس سے منع کر دیتا جو اس نے واجب قرار دیا ہے، یہاں تک کہ ممکن تھا کہ وہ ہم کو شرک کا حکم دے دیتا، اور توحید سے منع کر دیتا۔

اس مکتب فکر نے ”قدیم ظاہریہ“ سے ظاہر پرستی اور جمود لے لئے اور وسعت علم میں یہ ان کے وارث نہیں ہوئے، خاص طور پر احادیث و آثار کے علم میں۔

اس مکتب فکر کی کچھ امتیازی خصوصیتیں ہیں، اور کچھ فکری بنیادیں ہیں۔ اس کے اس خاص مزاج و خصوصیات کا اثر اور نقش اس کی فقہ پر بھی، زندگی میں اس کے رویے پر اور لوگوں کے ساتھ تعامل پر بھی واضح طور پر پڑا ہے۔

۲۔ دوسرا مکتب فکر اس کا بالکل برعکس ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ شریعت کے مقاصد اور دین کی روح کو عزیز رکھتا ہے، اس مکتب فکر نے قرآن اور سنت صحیحہ کے جزئی نصوص کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ دین مغز ہے شکل و صورت نہیں، حقیقت ہے ظاہر نہیں، اب اگر انکے سامنے محکم و صحیح نصوص پیش کئے جاتے ہیں، تو وہ اعراض کرتے اور منہ پھیر لیتے ہیں، صحیح حدیث رد کر ڈالتے ہیں، بلکہ ان کو صحیح و ضعیف کا مطلق کچھ پتہ نہیں۔ قرآن کی تاویل میں حد سے بڑھ جاتے ہیں، یہاں تک تحریف تک کے مرتکب ہو جاتے ہیں، تشابہات کے سہارے محکمات کا انکار کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو ”دعوائے تجدید“ رکھتے ہیں لیکن ان کی تجدید کا حاصل مغرب



پرستی کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

سارے لادین، مغرب پرست، اور تجدد پسند جنہوں نے شریعت کے فہم میں کج روی اختیار کی اور اس پر حملے کئے اسی مکتب فکر کے خوشہ چیں ہیں، حالانکہ ان میں سے بعض کا یہ حال ہے کہ قرآن کی ایک آیت یا ایک حدیث ٹھیک سے نہیں پڑھ سکتے۔

مزید حیرت ناک بات یہ ہے کہ کہتے ہیں کہ اس طرز فکر میں ان کے پیشرو حضرت عمرؓ ہیں۔ بقول ان کے حضرت عمر نے مصالح سے ٹکراؤ کے وقت قرآن کے نصوص پر عمل ترک کر دیا تھا، یہ باطل دعویٰ ہے۔ حضرت عمرؓ اس سے بری ہیں، وہ کتاب اللہ کا بڑا احترام کرنے والے تھے، ثابت ہے کہ نص ان کے سامنے آجائے تو اس کی طرف فوراً رجوع کرتے تھے۔ ہم نے اس دعوے کی مفصل تردید اپنی کتاب السیاسة الشرعية میں کی ہے!

میں نے شریعت اور فقہ کو ماننے کا ناحق دعویٰ کرنے والوں کا نام ”جدید معطلہ“ رکھا ہے، اس مکتب فکر کی بھی اپنی خصوصیات اور علامات ہیں، اور فکری و عملی بنیادیں بھی جن پر اس کا اعتماد ہے۔ اسی طرح اس کے طرز فکر کے عملی نتائج اس کے حاملین کے عمل و کردار اور تعامل میں نظر آتے ہیں۔

۳۔ تیسرا مکتب فکر اہل اعتدال کا ہے۔ یہ مکتب فکر کتاب و سنت صحیحہ کے جزئی نصوص کو نہ نظر انداز کرتا ہے اور نہ ان کو کلی مقاصد سے الگ کر کے دیکھتا ہے۔ بلکہ ان جزئی نصوص کو کلی مقاصد کی روشنی میں اور ان کے دائرے کے اندر رکھ کر سمجھتا ہے۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ فروع کو اصول اور جزئیات کو کلیات کے ساتھ وابستہ رکھا جائے، تغیر پذیر احکام کو مستقل احکام اور متشابہات کو محکمات کے ساتھ مربوط رکھا جائے، یہ مکتب فکر ہر حال میں ثبوت اور دلالت میں قطعی نصوص کی پابندی کرتا ہے، اور ان نصوص کو اللہ تعالیٰ سے

۱ کتاب مذکور: ۱۶۹ تا ۲۲۲

جوڑنے والے مضبوط رشتہ کی حیثیت دیتا ہے، اسی طرح یہ امت اس اجماع کی پابندی کو بھی لازمی سمجھتا ہے جو حقیقی اور یقینی درجہ میں ثابت ہو۔ ایسے اجماع کی حیثیت (قرآن میں بیان کردہ) سبیل المؤمنین! کی ہے، جس سے سرمواخراف یا اس سے روکنا قطعاً جائز نہیں، یہ اجماع کا راستہ ہی وہ راستہ ہے، جو سبیل الجرمین ۲ سے انسان کو محفوظ رکھتا ہے۔ جس کو قرآن نے بیان کیا ہے اور اس سے روکا ہے۔

ہم اس مکتب فکر کی رائے کو حق سمجھتے ہیں اور اسی کے طریقہ فکر کو اختیار کرتے ہیں، اور ہماری رائے یہی ہے کہ حقیقت اسلام کی صحیح تعبیر اسی مکتب فکر نہ کی ہے۔ یہی مکتب فکر اسلام پر ہونے والے باطل اعتراضات کا دفعیہ کرنے اور اللہ اور رسول کی مراد کو صحیح سمجھنے والا ہے، اسی کے پاس وارثین نبوت اور پیغام نبوت کے حاملین کا فہم ہے، یہی حق کو لگا تار واضح کرنے والا ہے اور باطل کے اعتراضات کو دفع کرتے رہنے والا وہ گروہ ہے جس کے سدا بہار وجود کی پیشین گوئی زبان رسالت نے یوں کی تھی کہ: ہر نسل میں اس علم کے حامل اس کے معتبر لوگ ہوں گے۔ جو غلو پسندوں کی تحریف، باطل پرستوں کے الزامات اور جاہلوں کی تاویل سے اس دین کی حفاظت کریں گے ۳۔

۱۔ اشارہ ہے سورۃ النساء کی آیت ۱۱۵ کی طرف جس میں کہا گیا ہے:

و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الہدیٰ و یتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ و ماتولیٰ و نصلہ جہنم و ساءت مصیراً

اور جو رسول کی مخالفت کرے گا۔ اور مسلمانوں کے راستے کے علاوہ کسی اور طریقہ کی اتباع کرے، ہم اس کو ادھر ہی موڑ دیں گے جہنم کا وہ رخ کرے گا، اور اسے جہنم میں جلائیں گے، اور وہ بدترین انجام ہے۔

اس آیت سے علماء اجماع کی حجیت پر استدلال کرتے ہیں۔

۲۔ اشارہ ہے آیت قرآنی: و كذلك نفضل الآيات و لتستبين سبیل المجرمین (انعام: ۵۵) کی طرف جس کے معنی ہیں: اور اسی طرح ہم آیات تفصیل سے بیان کرتے ہیں، اور تاکہ مجرموں کا راستہ کھل کر سامنے آجائے۔

۳۔ اس روایت کو ابن جریر طبری نے روایت کیا ہے، اسی طرح تمام نے فوائد میں، خطیب، ابن عدی، دارقطنی، خلال، اور قاضی اسماعیل نے متعدد صحابہ سے نقل کیا ہے، مگر اس کی تمام سندیں ضعیف ہیں، لیکن ابن قیم نے تعدد طرق کی وجہ سے اس کو قوی قرار دیا ہے، (بقیہ اگلے صفحہ پر)

پچھلے ذکر کئے گئے دونوں مکاتب فکر کی طرح اس مکتب فکر کی اپنی خصوصیتیں اور عملی و فکری بنیادیں ہیں، جن کے نتائج اس کی فقہ اور زاویہ نظر میں معاصر مسائل کے بارے میں شریعت کی روشنی میں جو طریقہ عمل و اجتہاد اختیار کرتا ہے، اس میں نظر آتے ہیں۔

آئندہ صفحات میں ہم تینوں مکاتب فکر کے بارے میں تفصیلی گفتگو کر کے تینوں کے طرز فکر کی حقیقت، طرز فکر و عمل، اور فقہی منہج کی وضاحت کریں گے۔

**جدید ظاہری مکتب فکر یعنی نصوص کو مقاصد سے الگ کر کے سمجھنے کی روش**

ہم سب سے پہلے اس مکتب فکر پر گفتگو کرتے ہیں، جو جزئی نصوص کو لازم پکڑتا ہے اور کلی مقاصد کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس جدید ظاہری مکتب فکر میں الگ الگ جماعتیں ہیں، کسی پر مذہبی رنگ اور کسی پر سیاسی رنگ غالب ہے، سب کا قدر مشترک نص کے ظاہری حروف سے چمٹنے کی روش ہے، ان میں بعض ظاہریت اور حریت میں گلے تک ڈوبے ہوئے ہیں اور بعض اگرچہ ڈوبے نہیں ہیں مگر اس پانی میں داخل ضرور ہو چکے ہیں۔

باوجود اس کے کہ ان میں سے بہت سے لوگ بڑے مخلص اور صالح ہیں، لیکن بہر حال ان سے اسلام کی دعوت اور شریعت کے نفاذ کے مقصد میں بڑا نقصان پہنچ رہا ہے، یہ حضرات جدید تعلیم یافتہ طبقے اور تہذیب یافتہ معاشروں میں اسلام کی بدنامی کا ذریعہ بن رہے ہیں۔ عورتوں کے سلسلے میں خاندانی مسائل، اور ثقافت و تربیت اور معاشی و تنظیمی میدان میں ان کے طرز فکر میں یہ

---

(پچھلے صفحہ کا بقیہ) اور امام احمد سے اس کی صحت نقل کی ہے (مفتاح دار السعادة: ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴)۔ اسی طرح علامہ ابن الوزیر کے نزدیک بھی یہ صحیح یا حسن کے درجہ تک اپنے طرق کے تعدد کی وجہ سے پہنچ جاتی ہے۔ انہوں نے بھی امام احمد، اور ابن عبد البر کی تصحیح اور عقیلی سے اس کی سند کی ترجیح نقل کی ہے، یہ سارے حضرات حدیث کے وسیع النظر اور قابل اطمینان علماء ہیں۔ اس کا تقاضا ہے کہ ان کی بات تسلیم کی جائے، ملاحظہ ہو: الروض الباسم فی الذب عن سنة ابی القاسم، (۲۱/۱ تا ۲۳) طبع دار المعرفۃ، بیروت، نیز: الروض الباسم فی تخریج فوائد تمام للألبانی۔

افسوسناک حقیقت صاف ظاہر ہوتی ہے، خاص طور پر بین الاقوامی تعلقات اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے سلسلے میں تو ان لوگوں کا طرز فکر نہایت ہی بدنام کن ہے۔

عورت کے مسئلہ میں یہ حضرات فتویٰ دیتے ہیں کہ اس کے لئے کمانا جائز نہیں، چاہے وہ اور اس کا خاندان شدید ضرورت مند ہو، یہ چاہتے ہیں کہ وہ خانہ قید ہو کر بیٹھی رہے، قرآن میں آں حضرت ﷺ کی بیبیوں کے لئے جو آیات آتی ہیں یہ ان کو ساری عورتوں کے لئے عام قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ خود ان آیتوں میں یہ کہتا ہے کہ ”اے نبی کی عورتوں تم عام عورتوں جیسی نہیں ہو۔ (الاحزاب: ۳۲)

ان حضرات کے لئے عورت کا انتخابات میں حصہ لینا قابل قبول نہیں، مجلس شوریٰ، پارلیمنٹ یا لوکل باڈیز میں الیکشن کے لیے کھڑا ہونا تو درکنار یہ اس کے ووٹ ڈالنے کے بھی مخالف ہیں۔

ان حضرات کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے عیسائی ہم وطنوں سے ضرور جزیہ لیں، اور جزیہ ہی کے نام سے لیں۔ غیر مسلموں کو سلام میں پہل نہ کریں۔ اگر ان سے راستے میں سامنا ہو جائے تو ان کو مجبور کریں کہ وہ کنارے ہو کر دب کر چلیں، ان کے اوپر انہی قوانین کا لفظ بلفظ نفاذ کریں جن کا احکام اہل ذمہ کے ذیل میں ماضی کے فقہاء نے اپنے زمانے میں تذکرہ کیا ہے، جن میں سے یہ بھی ہے کہ اہل ذمہ کو مسلمانوں سے الگ طرز کے لباس پہننے کا حکم دیا جائے گا۔ ان حضرات کو ماوردی وغیرہ کی اس بات پر اعتراض ہے کہ اہل ذمہ کو کوئی باختیار وزارت دی جاسکتی ہے، بلکہ یہ حضرات غیر مسلموں کے لئے پارلیمنٹ کی ممبر شپ کے بھی مخالف ہیں۔

ان حضرات کے نزدیک صدر مملکت کے عہدے کی کوئی مدت بھی مقرر نہیں کی جاسکتی۔ سربراہ مملکت کی مدت کا رتاجیات ہی ہونی ضروری ہے۔ سربراہ مملکت کی مدت کار کی تحدید ان لوگوں کے نزدیک ”تقلید کفار“ ہے۔

ان حضرات کے نزدیک دوسروں سے اس طرح کی چیزیں اخذ کرنا بھی دین میں اضافہ اور ”بدعت“ کے زمرے میں آتا ہے، اور ہر بدعت ضلالت اور ہر ضلالت داخل جہنم ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک جمہوریت کل کی کل ناقابل قبول ہے۔ اور اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ مغرب سے درآمد کردہ بدعت ہے۔

اسی طرح سیاسی جماعتوں کی تشکیل ان کے نزدیک بدعت اور اس صحیح و ثابت حدیث کا مصداق ہے کہ جس نے ہمارے اس معاملے میں کوئی نئی بات ایجاد کی جو اس میں نہیں ہے تو وہ ناقابل قبول بلکہ قابل رد ہے۔

ان حضرات کے نزدیک شکل و ظاہر کی اہمیت مغز اور جوہر سے زیادہ ہے۔ ان کو سب سے زیادہ فکر اس کی ہے کہ آدمی داڑھی لمبی رکھے، پاجامہ اونچا پہنے اور عورت چہرہ ضرور ڈھکے، یہ لوگ ان سنتوں پر اتنا زور دیتے ہیں کہ جیسے یہ اسلام کے ستون ہوں۔

عبادات میں زیادہ سے زیادہ احتیاط اور شدت پسندی ان کا طریقہ ہے۔ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ میں قیمت دینا جائز نہیں، رمضان کی ابتداء کے لئے فلکیات کے حساب کو نہ مہینہ شروع کرنے کا معیار بنایا جاسکتا ہے، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم فلک کے اعتبار سے اگر رویت ممکن ہی نہ ہو تو شہادت قبول نہ کی جائے، یہ لوگ زوال سے پہلے جہرات کی رمی کومع کرتے ہیں، ان کے نزدیک چاہے جتنی بھیڑ ہو جائے اور جگہ تنگ ہو رات منیٰ ہی میں گذارنا واجب ہے۔

اس گروہ کو دین میں تجدید اور فقیہی اجتہاد بھی نہیں بھاتا۔ دعوت کے اسالیب میں ابتکار و ایجاد بھی ہضم نہیں ہوتا۔ ان کا جی چاہتا ہے کہ آج بھی زندگی قدیم زمانوں جیسی ہی باقی رہے، ظاہر میں بھی اور باطن میں بھی۔ یہ اور اس قسم کے خیالات کا مجموعہ اس کے فکری ڈھانچے کی تشکیل کرتا ہے، پوری تفصیل کا یہاں موقع نہیں خاص طور پر سیاست شرعیہ کے باب میں اس کے عجب خیالات ہیں۔ ہم نے اپنی متعدد کتابوں میں اس کی تردید کی ہے، خاص طور پر ہماری کتاب من

فقہ الدولہ فی الاسلام اور ”فتاویٰ معاصرہ“ کی مختلف جلدیں اور ہماری تازہ ترین کتاب ”الصحة الاسلامیة من المراهقة الى الرشد“ اور تحریکات اسلامی کے لئے مشوروں پر مشتمل ہماری دیگر کتابیں ملاحظہ کی جائیں۔

آئندہ صفحات میں ہم اس مکتب فکر کی غلطی کو واضح کریں گے کہ اس نے اللہ اور اس کے رسول کی شریعت کو ٹھیک سے نہیں سمجھا اور اس کی ترجمانی میں غلطی کی۔

ان حضرات نے ظاہری مذہب کا نام تو نہیں اختیار کیا ہے لیکن اس کے مزاج کی پوری پیروی کی ہے۔ وہی ظاہر الفاظ کے ظاہر پر جمود، اور حکمت شریعت اور مقاصد نصوص کو نظر انداز کرنا اس کے فکر کی بھی خصوصیات ہیں۔ یہ لوگ بھول گئے کہ امت نے ظاہریہ کے مذہب کو قبول نہیں کیا، آج دیگر مذاہب کے اتباع کرنے والے موجود ہیں، مگر عوام میں اس کی اتباع کرنے والے موجود نہیں ہیں، اور سارے ہی علماء نے ظاہریہ کے مذہب پر تنقید کی ہے۔

ابن حزم عبقری عالم ہیں، مگر ظاہری طرز فکر نے ان سے بھی بڑی غلطیاں کروائی ہیں۔ جمہور امت کا اتفاق ہے کہ شرعی احکام علل اور حکمتوں پر مبنی ہیں، اور فقہ و فتویٰ اور قضاء میں مقاصد کی رعایت کرنا لازمی ہے، ظاہریہ ظاہر نصوص سے بری طرح چٹھے ہیں، یہاں تک کہ ان سے عجب قسم کی رائیں سامنے آئی ہیں۔ جو عقل و شریعت دونوں کے خلاف ہیں، حالانکہ ابن حزم بڑی عبقری ذہانت کے عالم ہیں، جس کی گواہی ان کی تصنیفات بھی ہیں، اور بعض وہ فقہی آراء بھی جو علمی اعتبار سے نہایت قوت کی حامل ہیں۔

مثلاً: حدیث نبوی ہے: تم میں سے کوئی رکے ہوئے پانی میں پیشاب کر کے پھر اس سے غسل نہ کرے۔<sup>۱</sup> اور ایک روایت کے مطابق پھر وہ اس سے وضو نہ کرے گا۔<sup>۲</sup> ابن حزم کہتے ہیں کہ جس شخص نے رکے ہوئے غیر جاری پانی میں پیشاب کیا ہے اس کے لئے تو اس پانی سے

۱۔ بخاری۔ مسلم، ابوداؤد، نسائی بروایت ابو ہریرہ، ملاحظہ ہو، صحیح الجامع الصغیر (۷۵۹۳)

۲۔ مسند احمد، سنن ترمذی، سنن نسائی، مستخرج ابوعوانہ، بروایت ابو ہریرہ (صحیح الجامع الصغیر ۵۹۴)

(اگر اس کے اوصاف میں سے کچھ نہ بدلا ہوا تو) وضو اور غسل فرض یا غیر فرض دونوں حرام ہیں، مگر دوسروں کے لئے وضوء اور غسل جائز ہے۔ ابن حزم نے غسل اور وضوء پر پینے کو بھی قیاس نہیں کیا، ان کے نزدیک اس پانی سے پیشاب کرنے والے کے لئے وضو اور غسل تو حرام ہے مگر پینا جائز ہے۔ اسی طرح پیشاب کرنے والے پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا۔ پہلے کے لئے وضو اور غسل حرام دوسرے کے لئے جائز۔ اور اس سے بھی آگے کی بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ براہ راست پانی میں پیشاب کیا ہو، اگر باہر کیا اور بہہ کر اس پانی میں چلا گیا تو وہ پانی پاک ہے، اس سے پیشاب کرنے والے اور دوسروں کے لئے وضو اور غسل جائز ہے۔ یہ واقعہ حیرت ناک جمود ہے۔

جمہور علماء نے ظاہر یہ پر اس مسئلہ میں تنقید کی ہے۔ اور اس کو ان کے شاذ مسائل میں سے جانا ہے، ابن دینق العید ”الاحکام شرح عمدۃ الاحکام“ میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اہل جمود ظاہر یہ کا مسلک ہے کہ حکم پانی میں براہ راست پیشاب کے ساتھ مخصوص ہے حتیٰ کہ اگر کسی کوزہ میں پیشاب کیا اور پانی میں انڈیل دیا تو ان کے نزدیک کچھ حرج نہیں..... قطعاً ان کا مسلک باطل ہے۔ اس لئے کہ نتیجہً دونوں صورتیں میں برابر ہیں، اور اس لئے کہ مقصود اس نجاست آلود پانی سے بچنا ہے، یہ کچھ ظنی مسئلہ نہیں ہے، قطعی اور بدیہی امر ہے ۲۔

امام ابن دینق العید نے اس کو حدیث کا قطعی ”مقصود“ قرار دیا ہے، مگر اہل جمود ”جامد ظاہر یہ فرقہ“ کو (جیسا کہ انہوں نے اس کا نام رکھا ہے) مقصودِ نص سے کچھ سروکار نہیں نہ اس نص کے مقصود سے اور نہ عام نصوص کے مقصود سے۔ یہ طبقہ احکام کی علتوں اور حکمتوں اور نصوص کے

۱ دیکھیں: المحلی: ۱/ ۱۱۳، وما بعد مطبعة الامام مصر

۲ الاحکام شرح عمدۃ الاحکام، تحقیق احمد شا کر: ۱/ ۷۳

مقاصد کی بالکل فکر نہیں کرتا، اس مکتب فکر کی ساری کمزوریوں اور غلطیوں کی یہی بنیاد ہے۔ بنیادی طور پر طرز فکر اور ذہنی ساخت میں ہے۔ حالانکہ ان حضرات نے بعض نصوص سے بعض ایسے احکام مستنبط کئے ہیں جن کی قوت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ابوبکر ابن حزم کے جمود اور ظاہر پرستی کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر باکرہ عورت سے نکاح کے سلسلے میں اس کی مرضی پوچھی جائے اور وہ زبانی ہاں کہہ دے تو اس کی یہ رضامندی معتبر نہیں۔ اور اس رضامندی کی بنیاد پر کیا گیا نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ ”باکرہ سے پوچھا جائے گا، اور اس کی رضامندی یہ ہے کہ وہ خاموش رہے“۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ حدیث میں تو یہ ہے کہ اس کی رضامندی خاموشی ہے، لہذا بولنے سے اس کی رضامندی ثابت نہیں ہوتی ۲۔ ابن نعیم کہتے ہیں: ان کی ظاہر پرستی سے اسی کی توقع تھی ۳۔

ابن حزم شرعی احکام کے مبنی بر علت ہونے کے منکر ہیں، وہ ان کے کسی بھی حکمت و مصلحت کے ساتھ وابستہ سمجھنے کو غلط جانتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ واجب ممنوع ہو سکتا ہے، اور ممنوع چیز واجب نیز شریعت دو ایک جیسی چیزوں کے الگ الگ حکم دیتی ہے۔ اور دو الگ الگ چیزوں کا ایک حکم ہوتا ہے۔ ابن حزم نے اپنے اس دعوے کی (اپنے نزدیک) مثالیں اور شواہد بھی پیش کئے ہیں۔ جن کی ابن قیم نے اعلام الموقعین میں تردید و تغلیط کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ جن دو چیزوں کو انہوں نے یکساں یا مختلف سمجھ کر یہ حکم لگایا تھا کہ وہ ایسی نہیں تھیں۔ شریعت کبھی ایسا نہیں کر سکتی کہ دو ایک جیسی چیزوں کا الگ الگ حکم اور دو الگ الگ چیزوں کا ایک جیسا حکم بیان کرے۔ ابن قیم کہتے ہیں کہ جو اس طرح کا مہمل خیال رکھتا ہے وہ قرآن و سنت کے فہم میں شدید غلطی سے دوچار ہے۔

۱۔ موطا، مسند احمد، صحیح مسلم، اور دیگر سنن، بروایت ابن عباس (صحیح الجامع الصغیر: ۲۸۹)

۲۔ دیکھیں مسئلہ: ۱۸۳۵، محلّی: ۹/۵۷۵

۳۔ زاد المعاد تحقیق ارناؤط: ۵/۱۰۰ ط الرسالة



اس مکتب فکر کی خصوصیات و امتیازات:

اس ظاہر بین و ظاہر پرست مکتب فکر کی کچھ علمی بلکہ اخلاقی بھی خصوصیات ہیں، ان فکری خصوصیات کا اظہار اس کے فقہ و اجتہاد اور آراء و اقوال کے انتخاب کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی سوچ اور طرز عمل کی جھلک اس وقت بھی صاف دکھتی ہے جب یہ واقعات و حوادث، اور شخصیات کے بارے میں رائے قائم کرتا ہے، میرے نزدیک ان صفات و امتیازات کو چھ نقاط میں اجمالی طور پر بیان کیا جاسکتا ہے:

(۱) ظاہری فہم و تفسیر:

یعنی نصوص کے فہم اور ان کی تشریح و تفسیر میں ظاہر پرستی اور الفاظ کی اوپری سطح پر ہی رک جانا اور حکمت و مقصد کی انہر ایوں تک بھی جانے سے پرہیز، جہاں تک غور و تدبر کی نگاہ پہنچتی ہے۔

ان لوگوں نے دیکھا کہ حدیث میں اسباب (پاجامہ ٹخنے سے نیچے پہننے) پر شدید وعیدیں آئی ہیں کہ ایسا کرنے والا جہنم میں جائے گا، اور اللہ اس کی طرف قیامت کے دن دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ اس سے گفتگو فرمائے گا، اور اس کو دردناک عذاب دے گا، تو ان حضرات نے اتنی سی بات پر غور کرنے کی زحمت برداشت نہیں کی کہ اس سخت وعید کی علت کیا ہے؟ کیا صرف کپڑا لٹکانا بڑا جرم ہے؟ اگر ہاں تو کیا یہ دین کی حکمت سے جوڑ کھانے والی بات ہے؟ یا ایسا نہیں ہے بلکہ علت کچھ اور ہے جس کی وجہ سے ایسی دل دہلا دینے والی وعید آئی ہے؟ یہ علت وہی تکبر ہے جس کا بعض احادیث میں صریح تذکرہ بھی آیا ہے، انہوں نے اتنا تک (اپنی ظاہر بینی و حرف پرستی کی وجہ سے) نہیں سوچا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ اس طرح سارا التباس و اشکال بھی دور ہو جائے گا، اور دین کی عمومی حکمت و منطق کے ساتھ اس حدیث کی تطبیق بھی ہو جائے گی۔

مگر یہ مکتب فکر اتنے غور و فکر کی زحمت نہیں اٹھاتا، اور اسباب کی حدیث کو اپنے ظاہر پر

محمول کر کے شدت پسندی کا طرز اختیار کرتا ہے، اس کے لئے بس اتنا کافی ہے کہ حدیث میں جہنم اور غضب خداوندی کی وعید آئی ہے۔

(۲) تشدد و مشکل پسندی کا مزاج:

شدت پسندی اور غلو اس طبقہ کے مزاج کا خاص حصہ ہے، یہ حضرات اپنے اس طرز کو حق اور دلائل کا تقاضا کہتا ہے، یہی ہوتا آیا ہے، ہماری تاریخ کے تمام غلو پسند تشدد دین اپنے آپ کو برحق اور دوسرے تمام لوگوں کو غلط کہتے آئے ہیں۔ خوارج کے بارے میں صحیح احادیث آئی ہیں جن میں ان کی ظاہری عبادات ”نماز، روزہ اور تلاوت“ کے اہتمام کے باوجود ان کے غلو و شدت پسندی سے لوگوں کو ڈرایا گیا ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ اپنے علاوہ دوسرے تمام مسلمانوں کے جان و مال کو اپنے لئے حلال جانتے تھے۔ ان کی تلوار مسلمانوں پر گرتی تھی، اور کفار سے بچتی تھی۔ آپ دیکھیں گے کہ جدید ظاہری فرقہ ثقیل و گراں اور احتیاطی آراء کو اختیار کرتا ہے، اور تیسری کے طرز و منہج کو قبول نہیں کرتا۔ اہل تیسیر علماء کی مذمت کرتا اور ان کو دین و شریعت میں تہاؤن و تساہل کا الزام دیتا ہے۔ جب کسی مسئلہ میں دو قول ہوں گے تو ان کو سخت اور مشکل رائے ہی پسند آئے گی۔ دین کی رخصتیں اور ضرورت و حاجت کے احکام ان کے ذہن سے خارج ہو چکے ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ حاجت عام ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ نہ ان کو اس کا خیال ہے کہ شریعت نے مرض، سفر اور شدت مشقت اور عموم بلوی کو احکام میں تخفیف کا سبب قرار دیا ہے۔

ان سے جب بھی کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جائے تو سب سے آسان اور پہلا لفظ جو آتا ہے وہ ہے: حرام، حالانکہ سلف صرف ان چیزوں کے اوپر ”حرام“ کا اطلاق کرتے تھے، جس کی حرمت یقینی طور پر معلوم ہو۔

(۳) خود پسندی و خود رائی:

ان کو اپنی رائے پر اس حد تک اصرار ہوتا ہے کہ وہ اس کو حق مطلق قرار دیتے ہیں۔ ان کی

مخالف ساری آراء خطاء محض ہیں، وہ امام شافعی کی طرف منسوب اس قول سے راضی نہیں کہ میرا قول صحیح ہے مگر غلطی کا امکان ہے، اور میرے مخالف کا قول غلط مگر صحت کا امکان رکھتا ہے۔ بلکہ ان حضرات کا طرز تو یہ ہے کہ ہمارا قول صحیح ہے غلطی کا کوئی امکان نہیں، مخالف کا قول غلط صحت کا کوئی امکان نہیں۔ اسی لئے ان کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ دوسری رایوں اور دوسرے مذاہب کو ختم کر دیں اور سارے لوگوں کو اپنے مسلک و رائے پر جمع کر لیں۔

ان لوگوں کو ”مدرسة الرأي الواحد“ کا نام صحیح ہی دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ان کے مشائخ و طلبہ کی بھرپور کوشش ہوتی ہے کہ لوگوں کے درمیان علمی اختلاف کو ختم کر دیا جائے اور ان کی رائے کے علاوہ دوسری آراء رکھنے والا اور ان کی طرف دعوت دینے والا کوئی نہ بچے۔

اسی وجہ سے بڑے معتبر علماء نے ان کی تردید کی ہے اور ان کو نصیحت کی ہے کہ اختلاف رفع کرنا نہ ممکن ہے اور نہ مفید۔ میں نے بھی اپنی متعدد کتابوں میں واضح کیا ہے کہ اختلاف خصوصاً فقہ و فروع میں، ضرورت بھی ہے اور رحمت و وسعت بھی۔ میں نے اس کے دلائل و شواہد پیش کئے ہیں۔ مثلاً میری کتاب ”الصحوۃ الاسلامیۃ بین الاختلاف المشروع و التفرق المذموم“ اور ”کیف نتعامل مع التراث و التمازج و الاختلاف“ میں اس موضوع پر کافی مواد ہے۔

(۴) مخالفین پر شدید نکیر

مخالف رائے اور میلان رکھنے والوں پر ان لوگوں کی نکیر ہمیشہ شدید ہوتی ہے، یہ دراصل اوپر ذکر کئے گئے وصف کا ہی نتیجہ ہے، خود پسندی اور خود رائی اور اپنی رائے کو اکیلے حق سمجھنے کا نتیجہ ہے کہ اپنے مخالف کے ساتھ سختی سے ہی پیش آتے ہیں، اور سخت نکیر ہی کرتے ہیں۔ حالانکہ علماء امت کا اتفاق ہے کہ مجتہد فیہ اختلافی مسائل میں نکیر کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ رائے اگر کسی بھی غیر معصوم کی ہے تو اس کے صحیح یا غلط ہونے کے امکانات برابر ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک راجح یا صحت سے قریب تر ہو۔ مگر کوئی مجتہد غلطی سے محفوظ نہیں ہو سکتا۔ کتنی رائیں ایک

زمانے تک راجح اور صحیح قرار دی جاتی رہیں، مگر بعد میں علماء نے ان کی غلطی واضح کی اور ان کو کمزور قرار دیا، اور ان آراء و اقوال کو راجح قرار دیا جو ایک مدت تک مرجوح اور کمزور قرار دی جاتی رہی تھیں۔

ان کے نزدیک ان کے مخالفین (معتدل الخیال لوگوں) کی یہ بات غلط ہے کہ ہم جن چیزوں میں اتفاق ہے ان میں تعاون کریں، اور جن میں اختلاف ہے ایک دوسرے کو معذور قرار دیں۔ یہ حضرات اپنے مخالفین کو معذور قرار نہیں دیتے اور ان کے ساتھ سنجیدہ گفتگو کے بھی قائل نہیں۔ ہمارے سامنے اس کی حیرت ناک مثال اس وقت سامنے آئی جب ہمارے دوست استاذ عبدالجلیم ابوشقہ رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”تحریر المرأة فی عصر الرسالة“ شائع ہوئی۔ ان لوگوں نے اس میں بیان کی گئی تشریحات اور سہولتوں کی مخالفت کی اور ترقی پسند خیالات پر نکیر کی۔ حالانکہ پوری کتاب قرآن اور صحیحین کی احادیث پر مبنی تھی، پھر جب مصنف نے ان کو اختلافی امور پر گفتگو اور مشترکہ غور و فکر کی دعوت دی تو انہوں نے ملنے سے ہی انکار کر دیا۔ اس پر شیخ علی طنطاویؒ نے تبصرہ کیا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن اور بخاری و مسلم کا انکار کر رہے ہیں، اس لئے کہ کتاب کی اساس ان ہی پر ہے۔

میری صدق دلی سے یہ تمنا ہے کہ ہمارے یہ بھائی اختلاف رائے کے ان آداب کو اختیار کریں جن کی تاکید ہمارے علماء کرتے آئے ہیں۔ قدیم و جدید علماء نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے۔ اس موقع پر ایک کتاب کا مشورہ دینا چاہوں گا۔ وہ ہے استاد محمود خانداری کی کتاب فقہ الائتلاف۔ اس کتاب میں سلف کے بڑے موثر اقوال جمع کر دیئے گئے ہیں۔ اگر نیت سچی ہو تو امید ہے کہ یہ کتاب اختلافات کے باوجود اتحاد و الفت پیدا کر سکے گی۔

(۵) اپنے مخالفین پر تکفیر کی حد تک جرح

یہ حضرات اسی پر بس نہیں کرتے، بلکہ اپنے مخالفین پر شدید جرح بھی کرتے ہیں،

بدگمانیاں کرتے ہیں، بدعتی اور فاسق کہتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی بات تکفیر تک پہنچا دیتے ہیں۔ اپنے مخالف علماء کے بارے میں ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ متہم ہیں۔ اگرچہ عام قانون یہ ہے کہ ملزم اس وقت تک بے گناہ ہے جب تک کہ جرم ثابت نہ ہو مگر ان کے نزدیک مخالف مجرم ہے۔ الا یہ کہ اس کی براءت ثابت ہو جائے۔ اور براءت کا فیصلہ بھی ان کے ہی ہاتھ میں ہے۔

ان حضرات نے اپنے اس ذوق کی آئینہ دار بہت سی کتابیں شاندار طباعت کے ساتھ شائع کی ہیں، جس میں انہوں نے بہت سے اپنے مخالف مسلمان مفکرین پر شدید جرح کی ہے، بدعت و فسق کے الفاظ سے ان کی مذمت کی ہے، بلکہ بسا اوقات تکفیر تک جا پہنچتے ہیں۔ ان کے شہیدوں میں ڈاکٹر محمد عمارہ، استاد فہمی ہویدی اور یہ عاجز بندہ بھی شامل ہے۔

## (۶) دینی و مسلکی فتنوں کے خطرات سے بے پروائی:

ان امتیازی صفات و خصوصیات کے علاوہ ان حضرات کی ایک خطرناک بیماری یہ ہے کہ ان میں دوسرے کے احساسات و جذبات کا خیال رکھنے کا ذرا اہتمام نہیں ہے۔ یہ ”دوسرا“ چاہے مسلک کا دوسرا ہو جیسے شیعہ ہو یا اباضی۔ یا دین کا دوسرا ہو مثلاً یہود و نصاریٰ۔

ان کے خطبے سننے یا کتابیں دیکھنے لگے گا کہ یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا میں ان کے علاوہ کوئی اور ہے ہی نہیں، بے تکلف ایسی باتیں کرتے ہیں، جو دوسروں کو شدید تکلیف پہنچائیں۔ یا تو ان کو اس کا پتہ ہی نہیں ہوتا کہ ان کی باتوں کا دوسرے پر کیا اثر ہو گا یا پتہ ہوتا ہے مگر اس کی کوئی فکر نہیں کہ نتائج کس قدر خطرناک نکل سکتے ہیں۔ مثلاً یہ شیعوں کی تکفیر کرتے ہیں، حالانکہ شیعہ ان کے بیچ یا ان کے بالکل قریب رہتے ہیں۔ ان کی اس تکفیر کے ان اہلسنت پر کیا اثرات پڑیں گے۔ جو شیعوں کے بیچ رہتے ہیں، ان کو اس کی بھی کوئی پروا نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ سارے یہود و نصاریٰ کے خلاف بدعائیں کرتے ہیں کہ: اے اللہ ان کو ہلاک کر دے، ان میں سے کسی کو نہ چھوڑ، ان کے بچوں کو یتیم اور عورتوں کو بیوہ کر دے، یہ بے چارے یہ نہیں سوچتے کہ سارے یہود و نصاریٰ

نے کیا جرم کیا ہے۔ یہ جو مسلم ممالک میں عیسائیوں اور یہودیوں کی ایک بڑی تعداد رہتی ہے، جس کا ان سے وطنی اور شہریت کا رشتہ ہے، اور جنہوں نے ان سے نہ خود جنگ کی ہے اور نہ کسی دشمن کا ساتھ دیا ہے، نہ ان کو اپنے گھروں سے نکالا ہے، ان کے خلاف بددعائیں کیسے جائز ہیں۔ ایسے غیر مسلم جو نہ خود دشمنی کریں نہ دشمن کا ساتھ دیں، قرآن نے ان کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف و برابری کے معاملے میں تو نہیں روکا ہے۔

جدید ظاہری مکتب فکر کے اساسات:

نصوص کے فہم میں حرفیت اور شدت پسندی کے اس اسکول کی دوا ہم فکری بنیادیں ہیں:

۱- نص کے ظاہر سے چمٹنا، اس کے معانی اور مقاصد کی حکمتوں پر غور نہ کرنا۔ بس ظاہر کا جو تقاضا ہو اس کو یہ حضرات لازم جانتے ہیں۔ یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے کہ نص سے جس حکم کا استنباط کیا جا رہا ہے یہ شارع کے مقصود سے ہم آہنگ ہے یا نہیں؟ نہ یہ غور کرتے ہیں کہ اس نص سے شارع کا کچھ مقصد و ہدف ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو وہ کیا ہے؟

یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم عہد نبوی میں ہوتے اور یہ آپ ﷺ کا ارشاد سنتے تو ہم اس جماعت کے ساتھ ہوتے جس نے نماز کا وقت تنگ ہونے کے باوجود بنی قریظہ جا کر ہی نماز پڑھی تھی، چاہے اس ظاہر پر عمل کرنے میں نماز کا وقت نکل ہی کیوں نہ جاتا۔

یہ حضرات شریعت کی حکمتوں اور مقاصد کی تلاش کرنے والوں اور ان کا خیال رکھنے والوں پر الزام لگاتے ہیں کہ یہ ”مقاصد“ کی آڑ میں قرآن و سنت کے نصوص سے اعراض کرتے ہیں، حالانکہ اللہ نے ان کی اتباع کو لازم قرار دیا ہے: کسی ایمان والے مرد یا عورت کے لئے جائز نہیں کہ جب اللہ یا اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دیں تو وہ اپنے معاملے میں کچھ اختیار رکھیں۔ (احزاب: ۳۶)

ان حضرات کے نزدیک عقل و اجتہاد کے ذریعہ احکام کی علتوں اور مقاصد کو بیان کرنا غلط ہے، نصوص کے فہم میں ان کے مقاصد اور علتوں کو جاننے میں علیم و خبیر شارع نے احکام کے اندر

جو عظیم حکمتیں رکھی ہیں۔ ان کو نا سمجھ نہیں جانتے۔ ان حضرات کو عقل انسانی پر اعتبار نہیں۔ ان کے نزدیک عقل قابل اعتبار نہیں۔ جن علماء نے عقل پر اعتماد کیا انہوں نے ان پر راہ اعتزال پر یا جھمیہ وغیرہ کے مسلک پر چلنے کا الزام لگایا۔ ہم عبادات کے احکام کے بارے میں ان سے اتفاق رکھتے ہیں کہ ان کے بارے میں اصل یہی ہے کہ ان کی حکمتوں کو بے جانے عمل کیا جائے، اس لئے کہ عبادات میں ”تعبد“ کی شان پائی جاتی ہے۔ مگر عادات و معاملات اور زندگی کے عام میدانوں سے متعلق احکام میں اصل یہ ہے کہ ان کے معانی و اسرار و حکم اور مقاصد جانے جاسکتے ہیں۔ امام شاطبی نے اپنی ”الموافقات“ میں اس کے دلائل و شواہد دیئے ہیں۔ ہم آگے جہاں معتدل الخیال طبقہ کا تذکرہ کریں گے وہاں اس کو تفصیل سے بیان کریں گے۔ اسی طرح ہم کو ان لوگوں کی اس بات سے بھی اتفاق ہے کہ شریعت کی مدد کے بغیر اکیلی عقل پر مکمل اعتماد نہ کیا جائے، اسی لئے شریعت کی روشنی کے بغیر عقل کی اتباع سراسر گمراہی ہے۔ اس لئے کہ حکم شرعی کہتے ہی اللہ کے اس خطاب کو ہیں جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، حکم دینے کے لئے یا تخریر کے لئے۔ حکم دینے میں امر و نہی اور تخریر میں اباحت و اذن کے احکام آگئے۔ ظاہر بات ہے کہ اس (حکم شرعی) کے جاننے کا کوئی ذریعہ سوائے اس وحی کے کچھ نہیں جو اللہ نے اپنے رسول کے پاس بھیجتا ہے، جس کی نبوت و صداقت کے لئے وہ بیانات و براہین کی دلیلیں قائم کرتا ہے۔

لہذا شریعت کے باب میں عقل کا رول یہ ہے کہ کتاب و سنت کی شکل میں موجودہ وحی کے ذریعہ اللہ کے احکام کا فہم حاصل کرے، اور اچھا اور گہرا فہم حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

۳۔ یہ حضرات فکر رائے اور اجتہاد کو متہم قرار دیتے ہیں بلکہ ان کی مذمت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک نصوص کے فہم اور اس کے علل و حکم کے فہم میں اس کو استعمال کرنا مناسب نہیں ہے۔ ان کے نزدیک وسعت کے ساتھ رائے کو استعمال کرنا مذموم اور بدعت کے قبیل کی شے ہے۔ انہوں نے رائے کو استعمال کرنے والوں کا نام ”ارہتیین“ رکھ چھوڑا ہے۔ یعنی وہ لوگ جو

مسائل و حوادث کی نئی نئی شکلیں فرض کر کے ان کے فقہی احکام تلاش کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ”أرأيت لو كان كذا ماذا يكون الحكم“۔

عام طور پر محدثین اور روایت حدیث سے اشتغال رکھنے والے لفظ اور ظاہر کی اتباع کرنے والوں کی طرف، بمقابلہ فقہاء و اہل فہم و روایت کے، زیادہ میدان رکھتے ہیں۔ سوائے ان محدثین کے جنہوں نے فقہ سے بھی اشتغال اختیار کیا، مثلاً مالک، شافعی، احمد، اور بخاری رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ، ان لوگوں کو فقہاء محدثین کہا جاتا ہے۔

اسی تقسیم کے مطابق صحابہ کے بعد فقہاء کے دو حلقے قائم ہو گئے۔

الف۔ اہل حدیث و اثر

ب۔ اہل رأی و قیاس

اہل اثر کا مرکز حجاز اور اہل رأی کا عراق تھا، پھر اس کے بعد دونوں مکاتب فکر میں، اس وقت قربت پیدا ہوئی، جب امام ابوحنیفہ کے شاگردوں نے جو اصلاً اہل الرأی کے مکتب فکر کے نمائندے تھے، اہل اثر کے مکتب فکر سے استفادہ شروع کیا، مثلاً امام ابو یوسف اور امام محمد نے امام مالک سے اور اہل مدینہ سے علمی استفادہ کیا۔ اسی طرح اہل اثر کے مکتب فکر نے اہل رأی سے استفادہ کیا، امام شافعی نے امام محمد کی کتابیں پڑھیں۔

مگر اس کے باوجود اہل اثر میں کچھ متعصب اپنے تعصب پر قرار رہے، انہوں نے امام ابوحنیفہ پر سخت حملے کئے، اس جارحانہ طرز عمل کی مثال عبداللہ بن الامام احمد کی کتاب ”السنة“<sup>۱</sup> میں اور تاریخ بغداد میں امام ابوحنیفہ کے تذکرہ میں ملتی ہے، جس میں خطیب نے امام ابوحنیفہ کے بارے میں محدثین کے سخت جارحانہ اقوال نقل کئے ہیں<sup>۲</sup>۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ فقہ میں کوفہ کے

۱۔ السنة لعبدالله بن الامام احمد: ۱ / ۱۸۱، و ما بعد، زیر عنوان: ما حفظت عن ابی

وغیره من المشائخ فی ابی حنیفة۔

۲۔ تاریخ بغداد ۱۳ / ۳۲۳، ذکر من اسمہ نعمان۔



اس اسکول کے علم کے وارث و امین ہیں، جس کے بانی صحابی رسول حضرت عبداللہ بن مسعود تھے۔

۴- یہ ظاہری مکتب فکر عموماً احکام میں شدت پسندی کا رجحان رکھتا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن عباس کی رخصتوں سے زیادہ حضرت عبداللہ بن عمر کے شدائد کا پیرو ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں دو ہم درجہ رائیں ہوں، ایک زیادہ احتیاط پر مبنی ہو اور دوسرے میں تیسیر ہو، تو یہ ہمیشہ احتیاط پر مبنی قول کو اختیار کریں گے۔ حالانکہ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب بھی کسی دو باتوں میں اختیار ہوا تو آپ نے آسان و سہل کو (اگر اس میں گناہ نہ ہو تو) اختیار فرمایا۔

یہ لوگ جدید زمانے کی تبدیلیوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ حال آن کہ زمانہ ایسا بدلا ہے کہ سب کچھ ہی بدل گیا۔ اب قدیم فقہاء کے زمانے سے صورت حال مکمل بدل چکی ہے، خصوصاً اب تو علمی انہجاری کا زمانہ ہے۔ تکنیکی، حیاتیاتی، الیکٹرانک، ایٹمک اور فضائی ایجادات نے انقلاب پیا کر دیا ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ یہ حضرات زمان و مکان اور عرف و حالات کی ان تبدیلیوں کی رعایت نہیں کرتے جن کے بارے میں محقق فقہاء کا موقف ہے کہ ان سے فتویٰ میں ضرورت تبدیلی آنی چاہئے، فقہ میں جن امور کو مسئلہ میں تسہیل کا سبب جانا جاتا ہے، مثلاً ضرورات، ضرورت کے قائم مقام حاجات، عموم بلوئی وغیرہ۔ ان کا یہ لوگ زیادہ خیال نہیں رکھتے۔ انہوں نے علماء کے بیان کردہ ان قواعد کو نظر انداز کر رکھا ہے کہ

”اذا ضاق الامر اتسع۔ المشقة تجلب التيسير۔ معاملہ تنگ ہوا تو کشادہ ہو گیا۔ مشقت یسر و سہولت کا باعث ہوتی ہے۔“

یہ لوگ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر کہا کرتے تھے: اصحاب رای سنت کے دشمن ہیں، ان کو حدیثیں یاد نہ ہوئیں اور سمجھ میں نہیں آئیں، کسی نے مسئلہ پوچھا تو ”معلوم نہیں“ کہتے شرم آئی، تو انہوں نے اپنی رائے اور عقل سے مسئلہ بتا دیا، اور اس طرح حدیث کی مخالفت کی، سو خبردار! ان

سے پچو۔“ ایک روایت میں ہے کہ: انہوں نے اپنی رائے کی بنیاد پر بات کی، سو گمراہ ہوئے اور گمراہ کیا۔“ ابن القیم کہتے ہیں: اس کی سند اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے۔ یہ ان لوگوں کے بارے میں جو اپنی رائے سے حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، نہ کہ ان کے بارے میں ہے جو اپنی عقل سے نصوص کے مقاصد اور حکمتیں دریافت کرتے ہیں، اور پھر ان کی روشنی میں احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ یہی تو تفقہ فی الدین کی روش ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے آگاہ کیا تھا کہ: تمہارے فقہاء رخصت ہوتے جا رہے ہیں، اور تمہارے پاس ان کے جانشین نہیں ہیں، اب ایسے لوگ آرہے ہیں جو اپنی رائے سے قیاس کرتے ہیں ۲۔ یہ بھی ان لوگوں کے بارے میں ہے جو کتاب و سنت کو بنیاد بنائے بغیر اور ان پر قیاس یا ان کے مقاصد میں غور کئے بغیر محض اپنی رائے سے کام چلاتے ہیں۔ خود ابن مسعود ہی تو اس مکتب فکر کے بانی و موسس تھے جو بعد میں اہل الرأی کا مکتب فکر کہلاتا تھا، لہذا اس مکتب فکر کا علمی سلسلہ نسب صحابہ کرام تک پہنچتا ہے۔

### مقاصد شریعت کو نظر انداز کرنے کے نتائج

ہمارے اس زمانے میں بھی بہت سے ایسے لوگ پائے جاتے ہیں جنہوں نے ابن حزم کا اتباع کر کے احکام شریعت کے مقاصد کو نظر انداز اور ان کا اپنی حکمتوں اور مصالح سے مربوط ہونے کا انکار کیا، کلی مقاصد کے سامنے جزئی نصوص کو پردہ بنا لیا، نتیجتاً بھیانک غلطیاں کیں، جیسی کہ ابن حزم نے کی تھیں، جو ان سے یقیناً علم میں بہت فائق تھے۔ ان حضرات نے اللہ کی شریعت پر بڑا ظلم کیا، اور اپنی تنگ نظری سے اور کج فہمی سے شریعت کی طرف بہت سے ایسے خیالات منسوب کئے جس سے وہ بری تھی۔

ہم یہاں ان لوگوں کی ظاہر پرستی اور لفظی جمود کی واضح مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔ یہ افکار

۱۔ اعلام الموقعین: ۱/ ۵۵

۲۔ دیکھیں: فتح الباری: ۱۳/ ۲۸۳

اہل عقل کے لئے حیران کن ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان باتوں کو اسلام کی طرف کیسے کوئی منسوب کر سکتا ہے۔

(۱) کاغذ کے نوٹ شرعی ثمن نہیں؟

یہ کہنے والے بھی پائے جاتے ہیں کہ کاغذ کے نوٹ، جن کے ذریعہ پوری دنیا بشمول عالم اسلام کے، معاملہ کرتی ہے، ان کا حکم اس ثمن کا نہیں ہے جس کے بارے میں کتاب کے مخصوص احکام ہیں۔ لہذا ان پر زکوٰۃ نہیں اور ان کے لین دین میں ربا کے احکام نہیں۔ شرعی ثمن صرف سونا چاندی ہیں۔ لبنان میں ایک گروہ نے ایسا کہا ہے۔ یہ لوگ ”احباش“ کہلاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی ان لوگوں کی اور بھی نہایت شاذ قسم کی رائیں ہیں۔

ان جدید اہل ظاہر کے فتویٰ کے تحت آپ کے لئے ممکن ہے کہ آپ کروڑوں روپیوں کے مالک ہوں، اور ایک پیسہ زکوٰۃ نہ دیں، جی چاہے تو نفلی صدقہ کر سکتے ہیں، اور کسی کو قرض دے کر یا بینک میں رکھ کے انٹرسٹ جتنا چاہے لے سکتے ہیں، میں نے ان ظاہر پرستوں کی تردید اپنی کتاب فقہ الزکوٰۃ میں کی ہے۔ اور ان کی فاش غلطی اور کھلے تضاد کو واضح کیا ہے ۲۔ یہی وہ نوٹ ہیں جن کے ذریعہ چیزوں کی قیمت دی جاتی ہے، منقول و غیر منقول سامان لیا جاتا ہے۔ مزدور کی اجرت اسی سے دی جاتی ہے، سامان کرائے پر اسی کے ذریعہ ملتا ہے، مہر میں یہی دیا جاتا ہے، نکاح کے احکام جاری ہوتے ہیں اور نسب ثابت مانا جاتا ہے، اسی سے قتل خطا کی دیت دی جاتی ہے، تنخواہیں اسی سے ادا ہوتی ہیں، کرائے اسی میں دیئے جاتے ہیں، لوگ اپنے حقوق کے بدلے میں عدالتوں میں اسی کا مطالبہ کرتے ہیں، کسی کے مالدار یا فقیر ہونے کا فیصلہ انہی نوٹوں

۱۔ یہ لوگ عبد اللہ الحسینی الہروی نامی ایک شخص کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں، پتہ نہیں کہ عربوں نے دین کے معاملہ میں حبشیوں کو کب سے استاد بنا لیا؟ مجھے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ شیخ کے بعد شاگردوں نے ان کے افکار پر کچھ اضافے کر لئے تھے۔

۲۔ ملاحظہ کریں فقہ الزکوٰۃ ۱/ ۲۶۳

کے مالک ہونے یا نہ ہونے پر کیا جاتا ہے۔ ان کی سخت حفاظت کی جاتی ہے، اور ان پر پہرے دیئے جاتے ہیں۔ سارے قوانین ان کی چوری، رشوت، یا لوٹ کے ذریعہ لینے کو سخت جرم مانتے ہیں، مگر پھر یہ لوگ ان سب باتوں کو جو ان لوٹوں کی ثمنیت کے نتائج و آثار ہیں، کیسے نظر انداز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ثمن نہیں ہیں، ان میں نہ زکوٰۃ ہے نہ ربا۔ اس لئے کہ یہ سونا چاندی نہیں ہیں۔ اگر ان کے مزاج میں ظاہر پرستی اور لفظوں پر اڑنا، داخل نہ ہوتا تو ایسی واضح بات نہ کہتے۔

## (۲) مال تجارت پر زکوٰۃ نہیں؟

ان حضرات کی عجیب و غریب آراء میں سے یہ بھی ہے کہ مال تجارت پر زکوٰۃ نہیں، افسوس کا مقام ہے کہ شیخ ناصر الدین البانی جیسا حدیث و علوم حدیث کا تبحر و ماہر اس مسئلہ میں ظاہر یہ اور شیعہ کی رائے رکھتا ہے کہ تجارتی سامان زکوٰۃ کے دائرے سے خارج ہیں۔ یعنی وہ بڑے بڑے تاجر جن کے پاس کروڑوں کے تجارتی سرمائے ہیں ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں شوکانی اور ان کے ہندوستانی شاگرد نواب صدیق حسن خاں قنوجی بھی اسی رائے کے حامل ہیں۔ ان لوگوں نے قرآن و سنت کے عمومی نصوص اور شریعت کے مقاصد کو نظر انداز اور جمہور علماء امت کی رائے و مسلک کے خلاف قول اختیار کیا ہے۔

میں شوکانی اور نواب صدیق حسن خاں اور ان سے پہلے ابن حزم کے مداحوں میں ہوں لیکن اللہ کے رسول کے علاوہ کوئی معصوم نہیں، شوکانی امامت کے درجہ پر فائز ہیں، مگر اس قول کے علاوہ بھی ان کی آراء میں کہیں کہیں ظاہر بیت کار حجان نظر آتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ اگر آج شوکانی ہوتے اور دیکھتے کہ ایسے ایسے تاجر ہیں جن کے پاس کروڑوں بلکہ اربوں کے سامان تجارت ہیں، اور سالوں گزرتے ہیں یہ مال یونہی رکھا رہتا ہے، لیکوڈ (Liqued) نہیں ہوتا۔ یعنی نقد پیسوں میں تبدیل نہیں ہوتا۔ اور اگر لیکوڈ (Liqued) ہوتا بھی ہے تو حوالان حول سے پہلے ہی دوبارہ مال تجارت کی شکل میں آجاتا ہے، جس کا مطلب یہ

ہے کہ تاجروں کے اتنے لمبے لمبے سرمائے زکوٰۃ سے خارج ہیں۔ اگر علامہ شوکانی یہ دیکھتے اور اپنے قول کے آثار و نتائج پر غور کرتے تو ضرور اپنی رائے بدلنے پر مجبور ہوتے۔ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ حق کی طرف رجوع کرنے میں دیر نہیں کرتے تھے۔ مگر حیرت کا مقام ہے کہ البانی اس زمانے کے ہونے کے باوجود ایسا کہتے ہیں اور مخالف پر نکیر کرتے ہیں۔ ان کا زعم ہے کہ ان کا قول ہی صحیح شریعت ہے، تعجب ہے!! میں نے سنا تھا کہ شیخ کی یہ رائے ہے، مگر مجھے یقین نہیں آتا تھا، سو چتا تھا کہ کوئی بدنام کرنے کے لئے ان کی طرف ایسا قول منسوب کرتا ہے اس لئے کہ مذاہب اربعہ کے ماننے والوں کے ساتھ ان کے رشتے تلخ رہے ہیں۔ مگر پھر میں نے ان کا یہ قول ان کے قلم سے ”تمام المنۃ فی التعلیق علی فقہ السنۃ“ میں خود پڑھا۔ حضرت ابو ذر کی حدیث ”وفی البز صدقۃ“ کو اگرچہ ابن حجر حسن کہتے ہیں، مگر شیخ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس پر تعلیق کرتے ہوئے اپنے مسلک کا اظہار کیا ہے۔

اس وقت تفصیلی تردید کی گنجائش نہیں، میں نے اس مسئلہ کی پوری وضاحت اپنی کتاب ”المرجعیۃ العلیا فی الاسلام للقرآن و السنۃ“ میں کی ہے۔

میں نے اپنی کتاب فقہ الزکاۃ کی فصل ”زکوٰۃ المستغلات“ میں ان لوگوں کی رائے کا جائزہ لیا ہے جو زکوٰۃ کے دائرہ کو تنگ رکھنا چاہتے ہیں، اور مال تجارت میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے ظاہر یہ کے مسلک کا جائزہ ”زکاۃ الثروۃ التجاریۃ“ کے عنوان کے تحت قائم فصل میں لیا گیا ہے اور دونوں رایوں کے دلائل کی کمزوری واضح کی گئی ہے۔ یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ تفصیل کے خواہش مند فقہ الزکاۃ کا مطالعہ فرمائیں ۲۔

۱۔ کتاب مذکور صفحہ ۲۴۹-۲۵۶ ط مکتبہ و ہبہ، قاہرہ

۲۔ ملاحظہ کو: فقہ الزکوٰۃ، فصل، زکوٰۃ الثروۃ التجاریۃ، باب ”ادلۃ وجوبها و شبہات المخالفین و الرد علیہا: ۱/۳۷۷-۳۲۳ ط مکتبہ و ہبہ، قاہرہ، نیز ”زکوٰۃ المستغلات بین المضیقین و الموسعین ص ۴۵۸-۴۶۵

اگر عالم اسلام کے بڑے بڑے تجارتی شہروں میں شیخ کے فتوے پر عمل شروع ہو گیا تو فقراء کا کیا ہوگا، زکوٰۃ سے امت کی جو ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، ان کا کیا ہوگا؟ جدہ، ریاض، کویت، دہلی، ابو ظہبی، دوحہ، منامہ، مسقط، عمان، بیروت، قاہرہ، دمشق، اور بغداد وغیرہ کے بڑے بڑے تاجروں پر صرف ان کے مال کے اس تھوڑے سے حصہ پر زکوٰۃ ہوگی جو سیال شکل میں یعنی نقد روپے کی شکل میں ہو اور سال بھر نقد شکل میں باقی رہے۔ یا زکوٰۃ کے علاوہ وہ خود جو تھوڑا بہت دے دیں، تاجروں پر سالوں ایسے گزرتے ہیں کہ ان کے مال کا بڑا حصہ سامان کی شکل میں ہوتا ہے، ایک سامان جاتا ہے دوسرا آتا ہے، اور سیال سرمایہ کچھ نہیں ہوتا، اگر کچھ ہوتا بھی ہے تو سال گزرنے سے پہلے ہی وہ دوبارہ غیر سیال بن جاتا ہے، اس سے تو فقراء اور مستحقین محروم اور اسلام اور دینی کام مظلوم ہوں گے۔ ابن حزم نے اپنے مذہب کے اس نقص کی تلافی اس طرح کی ہے کہ وہ حکومت پر لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ اہل ثروت پر اتنی مقدار، جس سے فقراء کی ضرورتیں پوری ہوں، واجب کرے اور بزور اس کو وصول کرے۔ اسی طرح شیعہ جو مال تجارت پر زکوٰۃ لازم قرار نہیں دیتے وہ اس کے بدلے ہر مسلمان کی آمدنی پر اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لئے اوسط درجے کے سالانہ ضروریات کے بقدر نکالنے کے بعد ”خمس“ (۱/۵) لازم کرتے ہیں، یہ تجارتی فائدے کا پانچواں حصہ یعنی (Net income) کا بیس فیصد ٹیکس ہوا۔

مگر شیخ البانی کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ مال میں کچھ واجب نہ ہو، چاہے وہ کروڑوں تک جا پہنچے۔ ان کے نزدیک مال داروں کا مال محفوظ رہنا چاہئے، اس کی طرف کوئی نظر اٹھا کر نہ دیکھے۔ اب چاہے غریب بھوکے مریں۔ الایہ کہ تاجران کو خود کچھ چاہیں تو دے دیں، ان پر لازم کچھ نہیں، یہ ناروا بات کتاب و سنت کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

حق ہے کہ اسلام کو کبھی مخلص دوستوں سے جتنا نقصان پہنچتا ہے، بدترین دشمنوں سے بھی

نہیں پہنچتا۔

(۳) صدقہ فطر میں اجناس ہی دی جاسکتی ہیں؟

صدقہ فطر میں جدید اہل ظاہر کا عجیب مسلک ہے، ہم اس کا مشاہدہ ہر سال رمضان کے آخری ایام میں کرتے ہیں، ان کا قطعی اور حتمی فتویٰ ہے کہ صدقہ فطر میں کھانے کی جو جنس (صاع یا نصف صاع) ہے اس کی قیمت دینی جائز نہیں، غلہ ہی دیا جائے گا، گیہوں، جو، چاول، کھجور، منقہ میں سے کسی کی قیمت دینا حرام ہے۔ لوگوں میں اس فتویٰ کا اعلان کیا جاتا ہے کہ جس نے صدقہ فطر میں قیمت دی اس کا صدقہ ادا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے، لہذا اس پر دوبارہ کھانے کی جنس سے دینا واجب ہے۔ حالانکہ اسی مسئلہ میں ائمہ و فقہاء کا اختلاف رہا ہے، لہذا اس میں سختی کرنا اور تکمیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ مختلف فیہ اجتہادی مسائل میں تکمیر کرنا صحیح نہیں ہے۔ ”انکار منکر“ کا شرعی عمل صرف ان چیزوں میں ہے جن میں امت کا اتفاق ہو۔

مزید برآں یہ کہ سنت ان کے خلاف ہے، انہوں نے سنت میں ٹھیک سے تدبیر نہیں کیا، اگر غور کرتے اور معافی کی گہرائیوں تک رسائی کی کوشش کرتے تو سنت کو اپنے قول کے خلاف پاتے۔

صدقہ فطر کی احادیث پر ایک نظر:

ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی فجر کے بعد اور عید کی نماز سے پہلے صدقہ دیا کرتے تھے، اور دوسروں کو بھی اس کا حکم فرمایا کرتے تھے، آبادی کم تھی، لوگ ایک دوسرے کو جانتے اور ضرورت مندوں کو پہچانتے تھے۔ چھوٹا معاشرہ تھا اس لئے گھر بھی قریب ہوتے تھے۔ اس لئے یہ وقت کافی ہوتا تھا۔

صحابہ کے زمانے ہی میں آبادی بڑھی اور شہروں کے مسافتیں اور گھروں کے فاصلے بڑھ گئے، شہروں میں نئے لوگ آکر آباد ہوئے۔ اب فجر سے لے کر عید کی نماز کے درمیان کا وقت کافی نہیں رہا، صحابہ کرام کے تفقہ کی شان تھی کہ انہوں نے اب عید سے دو ایک دن پہلے ہی صدقہ فطر دینا شروع کر دیا، پھر اس کے بعد ائمہ و فقہاء کا زمانہ آیا، تو معاشرہ مزید پھیل چکا تھا، لہذا انہوں

نے وسعت پیدا کی، حنا بلہ نے نصف رمضان سے صدقہ فطر دینے کو جائز قرار دیا، اور شوافع شروع رمضان سے، پھر ان حضرات نے صدقہ میں وہ اجناس ہی دینا لازم نہیں قرار دیا، جن کا تذکرہ حدیث میں آیا تھا۔ بلکہ علاقے میں اصل غذا کے طور پر جو چیز بھی استعمال ہوتی ہو اس کا دینا بھی جائز قرار دیا۔ بلکہ بعض نے قیمت دینا بھی جائز کہا، خصوصاً اس صورت میں جب فقیر کے لئے زیادہ نافع ہو، یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا فتویٰ ہے، اس کی بناء اسی پر ہے کہ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ اس مبارک خوشی کے دن مسکین کی ضرورت پوری کی جائے۔ اور ضرورت پوری جس طرح غلہ سے ہوتی ہے قیمت سے بھی ہوتی ہے۔ بلکہ ضرورت پوری کرنے کے نقطہ نظر سے قیمت غالباً اور خصوصاً ہمارے زمانے میں، زیادہ بہتر ہے، اس فتویٰ میں نص نبوی کے مقصد کی رعایت اور اس کی روح و حکمت کا زیادہ لحاظ ہے، حقیقی فقہ اسی کا نام ہے۔

اصل سنت لفظ ہے کہ روح؟ ظاہر ہے کہ مقصد؟

کبھی کبھی لفظ اور حروف کے ظاہر پر عمل سے نص کی روح اور اس کا مقصد پورا نہیں ہوتا، کبھی کبھی الفاظ کو لازم پکڑنے سے نص کے مقصد و روح کی مخالفت ہوتی ہے، مثلاً اسی رائے کو دیکھئے جس کے مطابق صدقہ فطر میں قیمت دینا قطعاً جائز نہیں (حالانکہ یہ احناف کا مذہب اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہ فقہاء سلف کا قول ہے) ان اہل تشدد کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صدقہ فطر کے لئے کھجور، منقہ، گیہوں، اور جوہی کا تعین فرمایا ہے، ہمارے لئے ضروری ہے کہ آپ ﷺ کی متعین کردہ چیز سے تجاوز کر کے عقل و رائے کی بنیاد پر سنت کی مخالفت نہ کریں۔ اگر یہ برادران ذرا غور کرتے تو ان کو اندازہ ہوتا کہ انہوں نے (ظاہر میں اتباع سنت کے باوجود) رسول اللہ ﷺ کی درحقیقت مخالفت کی، یعنی انہوں نے سنت کی روح کو نظر انداز کیا اور اس کے ظاہر کو لازم پکڑا۔

آں حضرت ﷺ نے تو حالات و زمانہ کی رعایت فرمائی، اور وہ اس طرح کہ صدقہ فطر



میں ان چیزوں کو دینے کی ہدایت کی جو آسانی سے میسر تھیں، اور جو دینے والے کے لئے سہل الحصول اور لینے والے کیلئے نفع بخش تھیں، عربوں میں نقد پیسوں کا رواج بہت کم تھا، خصوصاً بدوؤں کے یہاں تو بہت ہی کم۔ ان کے لئے کھانے کی اجناس دینا آسان تھا۔ اس زمانے کے فقراء کو ان چیزوں کی ضرورت بھی تھی۔ لہذا آپ نے صدقہ میں وہ دینے کا حکم فرمایا جو آسان تھا۔ حتیٰ کہ آپ ﷺ نے جس کے پاس ہو اس کے لئے پیر دینے کی بھی گنجائش دی۔ بدوؤں کے پاس اونٹ بکری، وغیرہ زیادہ ہوتے تھے۔ اب حالات بہت بدل چکے ہیں، نقد روپے عام ہیں، اجناس کے ذریعہ لین دین ختم ہو چکا ہے، غریب کو بھی عید کے دن ان کی ضرورت (بسا اوقات) نہیں ہوتی، بلکہ ان کے علاوہ اپنے اور بچوں کے لئے دوسری چیزوں کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا اب قیمت دینا ہی دینے والے کے لئے آسان اور غریب کے لئے زیادہ نفع بخش ہے۔ اور اب اس میں حکم نبوی کی روح و مقصود کی زیادہ رعایت و عمل ہے۔

اکیلے قاہرہ میں ۱۲ ملین سے زیادہ مسلمان ہیں۔ اگر آپ فتویٰ دیں کہ وہ ان کے اوپر ۱۲ ملین صاع گیہوں یا جو یا کھجور یا منقہ صدقہ کرنا لازم ہے، تو وہ کہاں سے لائیں گے؟ اس میں کتنی پریشانی ہے؟ لوگوں کو گاؤں جا جا کر لانا پڑے گا۔ اللہ نے اپنے دین میں تنگی نہیں رکھی ہے، اور اپنے بندوں کے لئے عسر و مشقت نہیں یسر و سہولت کو پسند فرمایا ہے۔ اچھا فرض کرتے ہیں کہ لوگ کہیں سے اتنا غلہ لے بھی آئیں تو غریب اس کا کرے گا کیا، اب بے چارہ نہ خود پیتا ہے ہ اس کے گھر میں روٹی پکتی ہے۔ اب روٹی بیکری سے خرید کر لائی جاتی ہے۔ اب بے چارہ اس کو بیچ کر نقد پیسے بنانے پر مجبور ہوگا اور پورے شہر میں کسی کو غلہ کی ضرورت نہیں ہوگی، ہم نے اس فتوے کے ذریعہ شریعت کے اس مقصد کو کہاں پورا کیا کہ غریب کی ضرورت پوری کی جائے، اس طرح غلہ دینے سے نہ غریبوں کی ضرورت پوری ہوتی ہے اور نہ ہی ان کی مدد ہوئی۔ اس طرح کہاں ہم سنت کے تابع ہوئے؟ مجھے لوگوں نے بتلایا ہے کہ جن علاقوں کے علماء یہ فتویٰ دیتے ہیں

وہاں یہ ہوتا ہے کہ صدقہ دینے والا ۵۰ ریال کا غلہ خریدتا ہے اور غریب یہ پیکٹ لے کر اسی تاجر کو فوراً ۳۰ ریال میں بیچ دیتا ہے، اور کبھی اس سے کم میں، کبھی یہ تاجر منع بھی کر دیتا ہے، اس لئے کہ اس کے پاس اس طرح سے کافی مال آچکتا ہے۔

بہر حال یہی پیکٹ بار بار خریدے بیچے جاتے رہتے ہیں، اس طرح درحقیقت غریب کو جنس نہیں ملتی قیمت ہی ملتی ہے، اور وہ بھی اس سے کافی کم جتنی اس کو اس وقت ملتی جب دینے والا جنس کے بجائے قیمت ہی دیتا۔ اس شکل میں اس غریب کا نقصان ہی ہوتا ہے۔ دینے والا مہنگا اور بازار کے ریٹ سے خریدتا ہے اور یہ اس سے کم میں اس کو بیچ دیتا ہے۔ اب سوچئے شریعت کا مقصود غریبوں کے مصالحوں کی رعایت ہے یا اس کے برعکس؟ اور کیا شریعت اس قدر ظاہر میں واقع ہوئی ہے؟ اور کیا سارے لوگوں کے لئے دین پر عمل اس قدر مشکل بنانا اتباع سنت ہے؟ یا پھر یہ سنت کی روح کی مخالفت ہے جس کا مستقل شعار ہے کہ یسروا ولا تعسروا آسانی دو تگی نہیں۔

پھر عجیب! عجیب یہ کہ یہ لوگ جو نقد قیمت دینا جائز قرار نہیں دیتے، یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں مذکور اجناس کے علاوہ کھائی جانے والی کوئی اور جنس دے دیں، بشرط کہ وہی اس علاقے کی اصل غذا ہو، یہ بھی تو حدیث کی ایک طرح کی تاویل ہے، یا نص پر قیاس ہی تو ہے، جس میں انہوں نے اپنے ائمہ کی تقلید کی ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا۔ ہمارے نزدیک بھی یہ صحیح قیاس اور مقبول تاویل ہے، مگر پھر صدقہ فطر میں قیمت دینے کا ایسا انکار کیوں؟ جب کہ صدقہ فطر کا مقصد یہی ہے کہ غریب کو آج کے دن سوال نہ کرنا پڑے۔ اور یہ مقصود غلہ کے مقابلے قیمت سے زیادہ بہتر طور پر پورا ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک بھی ایک صورت ایسی ہے کہ جنس دینا ہی ضروری ہو جائے گا۔ اور وہ ایسی قحط سالی کے زمانے میں جب کہ نقد پیسے تو لوگوں کے پاس ہوں مگر کھانا مشکل سے ایسی صورت میں جنس دینے سے ہی غریب کی ضرورت پوری ہوگی اس لئے غلہ اور کھانے کی کوئی جنس دینا ہی واجب ہوگا۔

## فوٹو گراف اور ٹیلی ویژن کی تصویر کی حرمت:

اس مکتب فکر کی معروف آراء میں سے فوٹو گراف کی معروف تصویروں کی حرمت ہے۔ تصویر کی تکنیک اس زمانے میں ایسی ترقی کی ہے کہ اب تصویر میں اب چلتے پھرتے آدمی دکھائی دینے لگتے ہیں، جیسے کہ ٹیلی ویژن میں دکھتا ہے۔

جب فوٹو گرافی کا یہ نیا آلہ ایجاد ہوا، علماء نے اس کا شرعی حکم بیان کیا، کچھ نے جواز اور کچھ نے کراہیت اور بعض نے حرمت کی رائے ظاہر کی۔ لیکن جواز کی رائے ہی سب سے مشہور رائے ہے، اور کبار علماء کے اس کے حق میں فتوے موجود ہیں۔ مثلاً بلاد مصر کے سابق مفتی عام شیخ محمد بخیت المَطِيعِ جنہوں نے اپنے رسالے: القول الكافي في اباحة التصوير الفوتوغرافي "میں مسئلہ پر تفصیلی بحث کی اور جواز کی رائے ظاہر کی۔ شیخ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تصویر کی حرمت جن احادیث میں آئی ہے، اور جن میں تصویر سازوں پر لعنت کی گئی ہے اور ان کی اصل علت "اللہ کی صفت تخلیق سے مشابہت" (مضاہاة خلق اللہ) ہے۔ اور یہ علت مجسم تصاویر میں جن کو مجسمے یا تماثیل کہا جاتا ہے، پائی جاتی ہے، فوٹو گرافک تصویروں میں نہیں۔ ان تصویروں میں اللہ کی مخلوق کی مشابہت نہیں بلکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مخلوق ہوتی ہے۔ اور اس کے عکس کو ایک مخصوص قسم کے کاغذ پر محفوظ کیا جاتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح آئینہ میں عکس ہوتا ہے۔ شیخ بخیت کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اہل خلیج ان تصویروں کو عکس اور مصور کو عکاسی ہی کہتے ہیں۔ فوٹو گرافر سے کہا جاتا ہے کہ میں تم سے یہ عکس کب لے لوں؟ یہی حال ویڈیو اور ٹیلی ویژن کی تصویروں کا ہے۔ اس لئے کہ ان سب میں انسان اللہ کی مخلوق کو ہی اس کی اصل شکل میں دیکھتا ہے، نہ کہ اس کی کسی شبیہ کو۔ اور ذہن میں اللہ کی صفت تخلیق کی نقل کا خیال بھی نہیں آتا۔ اور یہی تحریم کی احادیث کی اصل علت ہے۔

میں نے مسئلہ میں شدت اختیار کرنے والے بھائیوں سے بار بار گفتگو کی مگر وہ نرم نہیں

پڑے۔ میں نے ان سے کہا کہ حدیث میں جس درجہ کی شدید وعید آئی ہے، مثلاً یہ کہ ”قیامت کے دن سب سے شدید عذاب میں تصویر ساز ہوں گے“ اتنی شدید وعید کا کوئی جوڑ تصویر کے ”گناہ“ سے نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی انسان کی اس صورت کا جس پر اللہ نے اس کو پیدا کیا ہے عکس اتار لینے میں ایسی کون سی قباحت اور مفسدہ ہے کہ اس پر ایسی سخت وعید ہو۔ اس میں نہ کسی نفس انسانی کو یا کسی دوسرے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ (نہ کوئی اخلاقی قباحت پائی جاتی ہے) یہی بات طے کر دیتی ہے کہ اس حدیث میں تصویر سے کچھ اور مراد ہے۔ مثلاً بتوں کے مجسمے وغیرہ۔ جن کی عبادت کی جاتی ہے۔

ان لوگوں نے ٹی وی دیکھنا بھی حرام اور اس کا کسی مسلمان کے گھر میں آنا بھی حرام قرار دیا ہے۔ اس لئے نہیں کہ اس پر حرام چیزیں مثلاً رقص، بے حیا گانے اور اسلامی شریعت کے خلاف مناظر آتے ہیں بلکہ اس لئے کہ ٹیلی ویژن ایک حرام چیز یعنی تصویر پر قائم آلہ ہے، اس لئے وہ حرام ہی ہے چاہے اس پر جو کچھ آتا ہو وہ سب حلال ہی کیوں نہ ہو۔

مجھے یاد آتا ہے کہ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی دعوت پر پہلی عالمی دعوت اسلامی کانفرنس ہو رہی تھی، افتتاحی اجلاس کے دوران المدینہ ٹیلی ویژن والے لوگ آئے کہ اس اجلاس کی جس میں عالم اسلام کے کونے کونے سے سیکڑوں علماء آئے تھے کچھ تصویر بندی کر لیں۔ مگر وائس چانسلر صاحب نے ان کو روک دیا کہ ایک اسلامی جامعہ میں ایسا منکر وقوع پذیر نہیں ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس وقت موجود علماء کی اکثریت اس کی حلت کی قائل تھی۔

شریعت مصالِح کی نگہبان ہے:

ان حضرات کی تردید کرتی ہے یہ بات کہ علماء امت کا اس پر اتفاق ہے کہ شریعت انسانوں کی دنیا و آخرت کی مصلحتوں کی تکمیل ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔ اللہ کا اس سے کچھ نفع نہیں، اس غنی مالک نے شریعت بندوں کے خیر و صلاح کے لئے ہی فرض کی ہے۔ اس لئے ہر

عالم کو شرعی حکم کے مقصود و غایت کو تلاش کرنا چاہئے اور کسی کے لئے حکمت و مصلحت کے پہلوؤں کو نظر انداز کرنا جائز نہیں۔

اس مضمون کی ایک بڑی عمدہ عبارت ہم کو حافظ ابن القیم کے یہاں ملتی ہے علماء اس کو بکثرت نقل کرتے آئے ہیں، ہم بھی اس کو اعلام الموقعین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

”شریعت کی اساس و بنیاد انسانوں کی دنیاوی اور اخروی مصلحتوں پر ہے، شریعت سراپا عدل و رحمت اور حکمت و مصلحت ہے، ہر مسئلہ جو عدل سے نکل کر ظلم بن جائے، رحمت کے بجائے شقاوت کا عنوان ہو جائے، مصلحت نہ رہے مفسدہ بن جائے یا حکمت کے بجائے عبث اور نادانی کی شکل اختیار کر لے تو جان لینا چاہئے کہ وہ شریعت میں سے نہیں، چاہے اس کو تاویل کے ذریعہ شریعت میں داخل ہی کیوں نہ کیا گیا ہو۔“

اس عبارت کو رہنما اصول بنا لینا چاہئے، اور ان لوگوں کے سامنے اس کو پیش کرنا چاہئے جو ابن تیمیہ اور ابن القیم کے سب سے زیادہ مداح و معتقد ہیں مگر اجتہاد و نظر کا یہ روح و مزاج اور دین کی یہ بصیرت ان سے اخذ نہیں کرتے جو زمان و مکان کی تبدیلیوں کے ساتھ پیدا ہونے والے ان اسباب کو فتویٰ کی تبدیلی کو لازم کرنے والی شے جانتی ہے۔ مقاصد و اہداف شریعت اور ان مصالح انسانی کو سامنے رکھتے ہوئے جن کی شریعت نے احکام میں رعایت رکھی ہے، چاہے وہ احکام و جوہ و استحباب کے ہوں، اباحت و کراہت اور تحریم کے ہوں، ان اسباب اور حالات کے تغیر کے ساتھ فتوے کی تبدیلی کے لازم ہونے کے بہت سے دلائل ہیں۔ اس وقت ان سب کے بیان کی گنجائش نہیں، اپنی دوسری کتابوں میں ہم نے ان کی تفصیل و وضاحت کی ہے ۲۔ اس وقت اس نقطہ پر توجہ دلانی خاص طور پر مقصود ہے کہ شریعت مصالح کی رعایت پر مبنی ہے، لہذا حالات کی تبدیلی کے نتیجہ

۱ اعلام الموقعین: ۳/ ۱۵۶۳

۲ ملاحظہ ہو ہماری کتاب: عوامل السعة و المرونة في الشريعة الاسلامية، پانچواں عالم، نیز ”مدخل لدراسة الشريعة“ فصل تغير الفتوى صفحہ: ۲۰۰-۲۲۹

میں قدیم حکم اگر مصلحت کو حاصل کرنے کا ذریعہ نہ رہے تو اس کو بدلنا ضروری ہوگا۔

ہم اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ متاخرین کے یہاں حیلوں کے ذریعہ شریعت کے محرکات کو جائز کرنے اور واجبات سے دامن چھڑانے کے لئے جو ”حیلہ“ کا بہانہ عام ہو گیا تھا وہ رد کئے جانے کے لائق ہے۔ (اس لئے کہ حیلوں کے ذریعہ شکل بدل جاتی ہے، لیکن حقیقت وہی برقرار رہتی ہے اور شریعت کے مقصد کے نقطہ نظر سے اس کام کی اصل حقیقت نہیں بدلتی) بہر حال ہر شرعی حکم کے پیچھے اصل مقصد (اہل اصول کے بیان کردہ مراتب کے مطابق) ضروریات، حاجیات، یا تحسینات کے قسم کی کوئی مصلحت ضرور ہوتی ہے۔ کبھی یہ مصلحت دفع مضرت، جیسی سلبی شکل میں ہوتی ہے۔ امام ابواسحاق شاطبی نے ”الموافقات“ میں ان مقاصد پر بہترین کلام کیا ہے۔ کتاب کا یہ حصہ جو مقاصد کے موضوع کے لئے خاص ہے۔ قابل استفادہ ہے۔

مقاصد کے موضوع پر ہمارے زمانے کے مشہور عالم و فقیہ محمد طاہر بن عاشور کی بھی کتاب ہے، انہوں نے بعض اہم استدراکات کئے ہیں۔ اسی طرح ازہر کے فقیہ و عالم شیخ محمد مصطفیٰ چلبی کی کتاب ”تعلیل الاحکام“ اہم ہے، جس پر انہوں نے ۱۹۴۴ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ پھر ہمارے زمانے کے بہت سے علماء و محققین نے اس مسئلہ پر لکھا ہے، شاید ان میں سب سے مشہور نام مراکش کے مشہور محقق عالم ڈاکٹر احمد الریونی کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے، حق ہے کہ علم کی شاہ راہ کھلی ہے، اور ہر اجتہاد کرنے والے کو اللہ اس کے حصے کے بقدر کامیابی عطا فرماتا ہے۔

فقہاء صحابہ کے یہاں مقاصد شریعت کا اعتبار:

فقہاء صحابہ مثلاً خلفائے راشدین، ابن مسعود، ابن عمر، واہن عباس، عائشہ، زید بن ثابت اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فقہی آراء کا جو شخص گہرا مطالعہ کرے گا اس کو شبہ نہیں رہے گا کہ یہ

۱۔ الموافقات: جلد دوم، نیز ملاحظہ ہو: مقاصد الشریعة الاسلامیة، ابن عاشور، اور ہماری کتاب ”مدخل لدراسة الشریعة الاسلامیة“ میں متعلقہ حصہ، مزید ہماری کتاب ”تیسیر الفقہ“ پہلے حصہ میں ”اصول الفقہ المیسر“ کا باب۔

حضرات شرعی احکام کے پیچھے جن علتوں، مصالح اور مقاصد کی کارفرمائی ہوتی ہے، ان کی طرف پوری توجہ دیتے ہیں، لہذا ان کے ہر فتوے اور فیصلے میں شریعت کے مقاصد و اہداف پیش نظر رہتے ہیں۔ جزئی نصوص کے اتباع کے جوش میں یہ حضرات شریعت کے مجموعی مقاصد کو بھولتے نہیں تھے، اور نہ مقاصد کے اہتمام میں جزئی نصوص کو نظر انداز کرتے تھے، بلکہ ان کی نظر میں جزئیات کلیات سے وابستہ، فروع اصول سے اور احکام مقاصد سے مربوط رہتے تھے۔ ان کا اجتہادی نقطہ نظر ظاہر پرستی اور جمود سے پاک تھا۔

حضرت معاذ کا فتویٰ: زکوٰۃ میں قیمت دینا جائز:

حضرت معاویہ بن جبل کو رسول اللہ ﷺ نے معلم، قاضی اور گورنر کے اختیارات دے کر یمن بھیجا، ان کو حکم دیا کہ مالداروں سے زکوٰۃ لے کر غریبوں کی خدمت کی جائے، لیکن زکوٰۃ لیتے وقت (جانوروں اور کھیتی میں سے) چھانٹ کر اچھا مال نہ لیا جائے، بلکہ اوسط درجہ کا مال لیا جائے۔ انہی ہدایتوں میں سے یہ بھی تھا کہ:

خذ الحب من الحب، و الشاة من الغنم و البعير من الابل، و البقرة من البقر یعنی غلہ میں سے غلہ، بکریوں کے ریوڑ سے بکری، اونٹوں میں سے اونٹ، اور گایوں میں سے گائے لینا۔

لیکن معاذ آپ ﷺ کے ظاہر کے حکم پر جے نہیں رہے کہ غلہ میں سے صرف غلہ ہی لیتے، اس کی قیمت نہ لیتے، بلکہ انہوں نے زکوٰۃ کی اصل حکمت اور مقصد پر غور کیا، کہ اس سے مال دار کا تزکیہ اور تطہیر ہو، اس کا مال اور نفس پاک ہو، اور مسلمان غریب کی مدد ہو، اور اسلام کا بول بالا کرنے میں تعاون کیا جائے۔ یہ وہ مقاصد ہیں جن کا زکوٰۃ کے مصارف پر غور کرنے سے

۱۔ سنن ابوداؤد، کتاب الزکاۃ، (۱۵۹۹)، ابوداؤد اور منذری نے سکوت کیا ہے، (مختصر السنن ۱۵۳۴) سنن ابن ماجہ، کتاب الزکاۃ (۱۸۱۴) مستدرک حاکم ۱/۳۸۸، حاکم نے کہا ہے کہ اگر عطاء بن یسار کا سماع ثابت ہو تو یہ حدیث شیخین کی شرط پر ہے، امام ذہبی کہتے ہیں کہ دونوں میں لقا ثابت نہیں ہے۔

پتہ چلتا ہے۔ لہذا حضرت معاذ نے جن کو زبان نبوی سے یہ سند مل چکی تھی کہ وہ امت میں حلال و حرام یعنی فقہ و شریعت کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے ہیں، زکوٰۃ میں مال زکوٰۃ کے متعین حصہ کے بجائے اس کی قیمت لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ خصوصاً اہل یمن کے لئے آسانی اس میں تھی کہ ان سے غلہ یا جانور کے بجائے اس کی قیمت کپڑوں وغیرہ کی شکل میں لے لی جائے۔ (واضح رہے کہ یمن میں کپڑوں کی بڑی صنعت تھی، اور اسلامی حکومت کے دور میں یمن بڑا خوش حال ہو گیا تھا)۔

مزید مدینہ میں بسنے والے غریب مہاجرین وغیرہ کے لئے بھی بہتر یہی تھا۔ امام بخاری نے تعلقاً مگر بصیغہ جزم، اور امام بیہقی نے اپنی متصل سند کے ساتھ، طاؤس کے واسطے سے حضرت معاذ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے زکوٰۃ میں جانور یا غلہ کے بجائے اپنے یہاں کی مصنوعات چادر یا کپڑے دے دو، تمہارے لئے اس میں آسانی ہے، اور مدینہ کے مہاجرین کا بھی اس میں فائدہ ہے۔<sup>۱</sup>

یہی امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور سفیان ثوری کا مسلک ہے، اور یہی حضرت عمر بن عبدالعزیز اور حسن بصری سے منقول ہے کہ زکوٰۃ میں جس مال پر زکوٰۃ واجب ہے اس کے بدلے اس کی قیمت لینے بھی جائز ہے۔ امام احمد سے صدقہ فطر کے علاوہ زکوٰۃ میں یہی رائے منقول ہے۔ صحیح بخاری سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے، انہوں نے دلیل کی بنیاد پر احناف کا مسلک مضبوط دیکھا اس لئے ان کے مسلک کی بکثرت مخالفت کرنے کے باوجود انہوں نے ان کی رائے ہی اخذ کی۔<sup>۲</sup>

۱۔ یہ اس حدیث کا حصہ ہے جس میں آپ ﷺ نے "ارحم امتی بامتی ابوبکر" فرمایا تھا۔ احمد، ترمذی، نسائی،

ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم، اور بیہقی نے اس کو حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: صحیح الجامع الصغیر۔ (۸۹۵)

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب اخذ العروض فی الزکوٰۃ، سنن بیہقی کبریٰ ۱۱۳/۴

۳۔ فقہ الزکوٰۃ، (۲/۸۰۹-۸۱۴)



حضرت عمر نے عاقلہ کو قبیلہ سے دیوان کی طرف منتقل کر دیا:

جب حضرت عمر نے دیوان تیار کرائے اور ان میں عطایا اور تنخواہیں لکھوائیں تو قبیلہ کے بجائے ”اہل دیوان“ کو دیت میں ”عاقلہ“ بنا دیا۔ اور صحابہ کرام کے سامنے یہ تبدیلی ہوئی۔ حضرت عمر نے دیکھا کہ ”حمایت و مدد“ جس کا ذمہ دار قدیم زمانے میں قبیلہ ہوا کرتا تھا، اب قبیلہ اس نصرت و حمایت کے رشتہ کا مدار نہیں رہا۔ اس مدد کے رشتے کی بنا پر عصبہ یا قبیلہ کو دیت کا ذمہ دار بنایا گیا تھا، جب ”عاقلہ“ کے قانون کا مدار جس علت پر تھا، وہ ہی بدل گئی تو حکم بھی بدلنا چاہئے۔ کون سوچ سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے حکم کی مخالفت کر سکتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ انہوں نے شریعت کے مقصود و حکمت کو جان لیا اور اس کی پابندی ضروری سمجھی۔ حضرت عمر نے جو فیصلہ کیا اور صحابہ کرام نے اس سے اتفاق کیا فقہاء میں سے کچھ نے اس کو قبول کیا، اور کچھ نے رسول اللہ ﷺ کے اس فیصلے کے ظاہر کو لازم پکڑا کہ قتل خطا یا شبہ عمد میں دیت میں عاقلہ قبیلہ اور خاندان کے عصبہ پر ہی ہوگی۔

عاقلہ وہی ہوں گے جو عصبہ ہوں گے، ان لوگوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فیصلے کی بنیاد یہ حقیقت تھی کہ اس زمانے میں حمایت و مدد کی اساس خاندانی اور قبائلی رشتہ ہی تھا۔ دوسرے حضرات مثلاً احناف نے حضرت عمر کے قول پر عمل کیا جنہوں نے اہل دیوان کو عاقلہ بنا دیا تھا۔ ان حضرات نے آں حضرت ﷺ کے فیصلے اور حکم کی حکمت و مقصد کا اعتبار کیا اور اس کو اصل قرار دیا۔ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اس پر بحث کی ہے۔ کہتے ہیں: آں حضرت ﷺ کا فیصلہ یہ تھا کہ دیت عاقلہ پر ہوگی۔ یہ قبیلہ والے ہی آدمی کی مدد و اعانت کرتے ہیں۔ آپ ﷺ کے زمانے میں یہ عصبہ ہی ہوتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیت اہل دیوان کے ذمہ کر دی۔ لہذا فقہاء میں اختلاف ہوا کہ کیا عاقلہ کی شریعت نے تعیین کر دی ہے یا اس کا مدار اس پر ہے کہ مدد اور اعانت کون کرتا ہے، جس نے پہلی بات صحیح سمجھی اس

نے دیت کا ذمہ دار اقرار ہی کو بتایا، اور جس نے دوسری بات کو صحیح سمجھا اس نے کہا کہ عاقلہ ہر زمانے میں وہ ہوگا جو مدد اور حمایت کرتا ہوگا خصوصاً اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کے زمانے میں دیوان تھانہ و طائف۔

اب حضرت عمر نے جب دیوان تیار کروا دیا تو یہ ایک معروف حقیقت تھی کہ ہر شہر کی فوج اس کے لوگوں کی مدد کرتی تھی، چاہے وہ رشتہ دار نہ ہوں پھر بھی مدد اور حمایت اس کی ہی ذمہ داری تھی، اس لئے وہی عاقلہ قرار دیئے گئے، یہی قول زیادہ صحیح ہے کہ حالات کی تبدیلی سے عاقلہ بدلتا رہے گا۔ ورنہ آج کے زمانے میں اگر ایک مشرق کا شخص مغرب کے دور دراز ملک میں آسا اور وہیں اس کی مدد کرنے والے لوگ ہیں تو اب اس کا خاندان (عصبہ) جو مشرق کے کسی ملک میں ہے کیسے اس کا عاقلہ بنے گا۔ ہو سکتا ہے کہ ان کو اس کا کچھ پتہ ہی نہ ہو۔ میراث تو دور اور غائب کے لئے محفوظ کر کے رکھی جاسکتی ہے، خود آں حضرت ﷺ نے ایک قاتل عورت کے بارے میں فیصلہ کیا کہ اس کا عاقلہ اس کا خاندان ہوگا اور اس کی دیت اس کے شوہر اور بیٹوں کو ملے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ وارث اور عاقلہ دو الگ الگ چیزیں ہیں!۔

اسی لئے میں نے اس زمانے کے لئے فتویٰ دیا ہے کہ اس زمانے میں عاقلہ پیشہ ورانہ یونینوں کی طرف منتقل ہو سکتا ہے، مثلاً اگر ڈاکٹر سے قتل خطا ہو جائے تو اس کی دیت ڈاکٹروں کی یونین دے اور انجینئرز سے ہو جائے تو انجینئرز یونین دے۔

اب معاشرہ چھوٹے چھوٹے خاندانوں پر مشتمل ہے، بڑے بڑے قبائل کا وجود نہیں رہا، ان خاندانوں کی گنجائشیں بھی محدود ہیں۔ مثلاً مصر وغیرہ کے معاشروں کا یہی حال ہے، لہذا عوام کا کوئی عصبہ (قبیلہ) نہیں بچا، جو قتل خطا مثلاً ٹریفک ایکسیڈنٹ وغیرہ کی دیت دے سکے۔

دوسرا مکتب فکر: جدید معطلہ

مصالح و مقاصد کے نام پر شریعت کے نصوص سے فرار

ان جدید ظاہریہ کے بالمقابل وہ مکتب فکر ہے جو شریعت کے جزئی نصوص کو کلی مصالح و مقاصد کی رعایت کا دعویٰ کر کے نظر انداز بلکہ پس پشت ڈالنا چاہتا ہے۔ میں اس مکتب فکر کو نصوص کو معطل کرنے والا مکتب فکر یا جدید معطلہ فرقہ کہتا ہوں، یہ لوگ قدیم معطلہ کے جانشین ہیں، جنہوں نے اللہ کے اسماء و صفات کو بے معنی و حقیقت بنا کر معطل کر دیا تھا۔

قدیم فرقہ عقیدہ میں تعطیل کا مرتکب تھا اور جدید شریعت کے میدان میں اس کا خطا کار۔ بہر حال دونوں کی غلطی قابل مذمت و احتراز ہے۔ ان جدید معطلہ کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے قرآن و حدیث کے نصوص کو نہایت بے پروائی سے ترک کر دیا، علم و ہدایت ربانی کی کسی دلیل کے بغیر ان کو بے اثر کر ڈالا۔ وجہ صرف اپنی خواہشات کی اتباع، یا ان ”دوسروں“ کی اتباع و اطاعت میں جن کا مشن یہی ہے کہ مسلمان اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مخصوص حصوں کو چھوڑ دیں۔ مرضی حق یہی ہے کہ پوری کتاب اور پوری شریعت حقہ پر ایمان لایا جائے اور اس کی مضبوط پیروی کی جائے، اور اللہ کو نہایت ناراض کرنے والا ہے بنی اسرائیل کا وہ طرز عمل جو قرآن نے ذکر کیا ہے کہ وہ کتاب کے کچھ حصوں پر ایمان لاتے اور کچھ کو کافرانہ ترک کرتے تھے۔

أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك  
منكم الا خزي فى الحيوٰة الدنيا و يوم القيامة يردون الى اشد العذاب و ما الله  
بغافل عما تعملون۔ (البقرة: ۸۵)

کیا تم کتاب کے کچھ حصوں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ کے انکاری ہو، سو تم میں جو ایسا کریں تو نہیں ہے ان کیلئے کوئی اور سزا سوائے اس کے کہ ذلت و خواری ہو دنیا کی اس زندگی میں، اور قیامت کے دن لوٹایا جائے ان کو شدید ترین عذاب کی طرف، اور نہیں ہے اللہ غافل تمہارے

اعمال سے۔

اللہ نے اپنے رسول کو حکم دیا ہے کہ لوگوں (خصوصاً اہل کتاب) کے درمیان اللہ نے آپ ﷺ کی طرف جو دین و شریعت اتارے ہیں ان کے مطابق فیصلہ فرمائیں، اللہ نے آپ ﷺ کو منع فرمایا ہے کہ ان اہل کتاب کی خواہشات اور ہوئی پرستی کی اتباع کی جائے، اور اس سے آگاہ کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ اللہ کی کتاب کے کچھ خاص حصوں سے تم کو دور کر دیں۔  
(المائدہ: ۴۹)

اس مکتب فکر کی خصوصیات:

اس مکتب فکر کی چند خصوصیات و امتیازات ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) شریعت سے ناواقفی اور جہالت:

یہ لوگ عام طور پر دین و شریعت کے بنیادی مآخذ اور شرعی احکام سے اور وسیع و عریض فقہی سرمایہ سے مطلق جاہل ہوتے ہیں، ان میں سے سب نہیں تو اکثر کا حال یہ ہے کہ قرآن کی چند آیات تک صحیح طور سے نہیں پڑھ سکتے، علوم قرآن سے مطلق ناواقف، اور تفسیروں کے مطالعے سے عاجز، نہ تفسیر بالروایت نہ درایتی تفسیر کا کچھ پتہ، حدیث و علوم حدیث سے مطلق بے بہرہ، ان کو حدیث صحیح، حسن اور ضعیف کا فرق تک نہیں معلوم۔ نہ حدیث مرفوع، موقوف، مقطوع، متصل، منقطع، معلق، اور معضل جیسی اقسام حدیث کی تعریف انہیں معلوم۔ یہ علم اصول فقہ سے بھی واقف نہیں ہوتے۔ اس علم کی گہری علمی بحثوں کی انہیں ہوا تک نہیں لگی۔ اس کے مختلف مکاتب فکر اور اس علم کے اہم مباحث وغیرہ کا ان بے چاروں کو کچھ پتہ نہیں۔ اسی طرح علم فقہ میں ان کا حال ہے۔ اس بحر کی شناوری کی ان کو کہاں ہمت؟ نہ کبھی چاروں مذاہب کی اور نہ عمومی فقہ کی دو چار کتابیں پڑھنے کی بھی انہوں نے زحمت گوارا کی۔ نہ ان مدعیان علم و فکر کے پاس عربی لغت کا کچھ سلیقہ و علم ہے۔ حالانکہ یہ شریعت کو سمجھنے کے لئے ایک لازمی علم ہے۔ اور زبردست جہالت

کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ لوگ ان علماء شریعت سے زیادہ شریعت کا علم و فہم رکھتے ہیں، جنہوں نے کتاب و سنت کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا ہوا ہے اور ان کے درمیان پوری زندگی گزاری۔

(۲) بایں ہمہ جہات دعوائے علم و معرفت:

اس جہالت و ناواقفی کے حال کے باوجود اس مکتب فکر کے پاس نہ جانے کہاں سے ایسی جرأت آئی ہے کہ اس کے دعوے آسمان سے باتیں کرتے ہیں۔ ان میں سے کسی کی تحریر پڑھیے گا، شیخ الاسلام اور مفتی کائنات آسمان ہفتم سے کلام فرما رہے ہیں۔ اللہ پر افراتر اور بغیر علم اس کے اور اس کے دین کے حوالے سے باتیں اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ ہے۔ مگر ان لوگوں کو ذرا خوف مانع نہیں ہوتا۔ اللہ نے فرمایا کہ ”شیطان تم کو برائیوں اور گندگیوں کی ترغیب دیتا ہے، اور اس کی تم اللہ کی طرف ایسی باتوں کی نسبت کرو جس کا تم کو علم نہیں۔“ [البقرہ: ۱۶۹] ایک اور مقام پر ارشاد ہے: کہہ دو اے محمد! میرے رب نے تو ڈھکے چھپے فواحش کو، گناہ کو، بلا حق ظلم و تعدی کو اور اس بات کو حرام قرار دیا ہے کہ تم اللہ کی طرف بے جانی باتوں کی نسبت کرو“ [اعراف: ۳۳]

بے جا جرأت و جہالت کی حیرت ناک مثالوں میں سے ایک معاصر! کا یہ دعویٰ ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو صرف یہ حکم دیا ہے کہ شریعت کے مطابق کا قانون نافذ کریں، اہل کتاب کے درمیان نہ کہ مسلمانوں کے درمیان، قرآن کی آیت: ”وان احکم بینہم بما انزل اللہ“ (اور ان کے درمیان اللہ کے اتارے گئے قانون کے مطابق فیصلہ کیجئے) میں (ہم) کی ضمیر اہل کتاب کی طرف جارہی ہے۔“ حد ہوگئی! اللہ کتاب مسلمانوں کے لئے اتارے، اور اس کو ان کے عقیدہ و قانون کے ماخذ قرار دے بلکہ مطالبہ کرے کہ یہ کتاب ان کے وجود کی روح بن جائے، پھر اس کے قانون پر چلنا، مسلمانوں کے لئے لازم نہ کیا جائے، بلکہ حکم دیا جائے کہ وہ اس کا نفاذ غیر مسلموں پر کر کے فارغ ہو جائیں۔ خوب!

۱ یعنی ڈاکٹر محمد احمد خلیف اللہ اپنے ایک مقالے میں

نہیں! حق یہ ہے کہ خدا کی نازل کردہ شریعت سب سے پہلے مسلمانوں پر نافذ ہونی چاہئے، جن کے لئے اس نے کتاب اتاری، اور رسول بھیجا، اور جن کے بارے میں کہا کہ اللہ اور رسول کے قانون پر راضی ہوئے بغیر ان کا ایمان صحیح نہیں ہو سکتا، اور جب ایمان والوں کو اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کی طرف بلایا جائے تو وہ ہی کہتے ہیں کہ ہم راضی ہیں اور سب سے طاعت بجا لاتے ہیں۔ اور یہی لوگ فلاح یاب ہیں۔“ (النور: ۵۱) انسان کا علم و دانش کیسا ہی ترقی کر جائے، مگر وہ اللہ کی ہدایت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ انسانی علم کی محدودیتیں اور اس کا نقص بہر حال باقی رہے گا اور اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ ”و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً“ اور تم کو علم نہیں دیا گیا مگر تھوڑا سا ہی۔“ (الاسراء: ۸۵)

انسانی علم کی محدودیت کے علاوہ اس کا علم خالص اور بے آمیز بھی نہیں ہوتا۔ کبھی وہ خیر و شر اور حق و باطل کے درمیان تمیز کرنے کے باوجود اپنی شہوات اور خواہشات کی قید میں پھنس جاتا ہے، دنیاوی فائدوں اور وقتی مصلحتوں کی رعایت اس کے اوپر غالب آجاتی ہے، اور اس سے حلال کو حرام اور حرام کو حلال کہلاتی ہے۔ اب وہ اپنے اوپر سے واجبات کو ساقط کرتا ہے، اور ایسی رخصتیں تلاش کرتا ہے جن کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ عقل کے پاؤں میں جذبات کی زنجیر ہے۔ اس کی سب سے بڑی مثال یہ ہے کہ امریکہ نے شراب کو غیر قانونی اور ناجائز قرار دیا، مگر امریکی معاشرے پر شہوتوں کا غلبہ تھا، اور حکومت پر مصلحتوں کا دباؤ، اس لئے یہ قانون واپس لیا گیا اور یہ خبیث چیز جائز قرار پائی۔ حالانکہ امریکی حکومت بخوبی واقف ہے کہ شراب کے عقل و جسم پر معاشرے کی اقتصادیات و اخلاق اور خاندانوں اور معاشرے کے لئے اس کے کیسے تباہ کن نقصانات ہیں۔

اسلام کے ارکان ”مصالح“ کی قربان گاہ پر:

یہ فرقہ اس قدر جری ہو گیا ہے کہ موہوم مصالح کی قربان گاہ پر قطعی نصوص کو بھیجٹ چڑھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض نماز، روزہ، زکوٰۃ و حج جیسے اسلام کے اساسی ارکان

تک کی مخالفت کرتے ہیں، کوئی کہتا ہے: نماز کا روبرو بار میں حرج کرتی ہے، زکوٰۃ بے روزگاروں کی ہمت افزائی کرتی ہے کہ وہ بیٹھے رہیں، روزہ کا منفی اثر انسان کی پیداوار پر پڑتا ہے اور حج سے ہماری وہ دولت چلی جاتی ہے جس کی ہم کو شدید ضرورت ہے۔

بلکہ ان میں سے کچھ یہ تک کہتے ہیں کہ عبادات کا اصل مقصد تزکیہ نفس ہے اور ہم یہ مقصد عبادت کے بغیر بھی حاصل کر سکتے ہیں، ان میں کچھ ایسے بدطینت تک ہوئے ہیں کہ بعض مسلم ممالک میں نوآبادیاتی دور میں انہوں نے یہ مطالبہ کیا ہے کہ زنا اور جسم فروشی کو فروغ دینے کے لئے اور ترقی پسندی کے اظہار کے لئے شراب کو کھلی چھوٹ دی جائے، اور کچھ لوگ مختلف عناوین سے سود کے جواز کی وکالت کرتے ہیں۔

## (۲) مصالحوں کے عنوان سے اسلامی حدود کی مخالفت:

ان لوگوں نے مصالحوں کے نام پر شریعت کے جس حصہ کی سب سے زیادہ مخالفت کی ہے یہ ان حدود اور شرعی سزاؤں کا شعبہ ہے، جن کے نفاذ کا، جرائم کے سدباب، مجرموں کی سرکوبی اور معاشرے کے تحفظ کے لئے اللہ نے تاکید حکم دیا ہے۔ مثلاً چوری کی حد ہاتھ کاٹنا، حد قذف کوڑے لگانا، اور زنا کی سزا کوڑے جو قرآن میں آئی ہے یا رجم جو سنت سے ثابت ہے، اسی طرح قرآن میں بیان کردہ محاربہ اور ڈاکہ کی سزا، اس کے علاوہ سنت میں نشہ کی سزا اور ارتداد کی جو سزا آئی ہے اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔

## (۳) مغرب کی ذہنی غلامی:

اس مکتب فکر کی تیسری خصوصیت دوسروں کی ذہنی غلامی ہے، اور یہ دوسرے مغرب کے دونوں حلقے: (۱) لبرل سرمایہ دار (۲) مارکسٹ اشتراکی ہیں، دونوں ہی مغرب سے درآمد فکری

۱۔ ہم نے ان لوگوں کے بے بنیاد دعوؤں کی تردید اپنی کتاب: فوائد البنوک ہی الربا الحرام“ بیک انٹرسٹ ہی حرام سود ہے“ میں کی ہے۔

نظام ہیں۔ مارکس بھی تو خالص مغربی تھا۔

میں بہت پہلے سے ان کو ”مغرب کے فکری غلام“ کہتا آیا ہوں۔ چاہے وہ داسنے بازو والے ہوں یا بائیں بازو کے۔ کسی نے مجھ سے پوچھا آپ ان کو مغرب کے شاگرد کیوں نہیں کہتے؟ میں نے کہا کہ اچھا شاگرد استاد سے کبھی مناقشہ کرتا ہے، سوال کرتا ہے اور کبھی کبھی اس کے پیچھے پیچھے نہ چل کر اپنی الگ رائے اور مسلک قائم کرتا ہے، مگر ان لوگوں کا حال یہ ہے کہ یہ اپنے آقاؤں کی ہر بات کو تسلیم شدہ حقائق سمجھتے ہیں۔ ان کو اس سے اختلاف درکنار مباحثہ اور گفتگو کا بھی یارا نہیں۔ لہذا اس رویہ کے لئے غلامی سے زیادہ مناسب اور کیا تعبیر ہو سکتی ہے۔

ان کے دماغوں کا قبلہ لندن، پیرس، واشنگٹن یا ماسکو ہے۔ ان کے فکری ماخذ قرآن، حدیث اور علماء امت کی تشریحات، اور فقہی کتابیں نہیں ہیں، ان کے نزدیک یہ تو پرانے زمانے کی بوسیدہ کتابیں جن کے کاغذ پیلے پڑ چکے ہیں، اس زمانے کے ان میں کچھ نہیں، ان کے مقتدا صحابہ و تابعین، اور ائمہ اسلام نہیں، بلکہ ان کے مقتدا مسلمانوں کے دیس کے نہیں ولایت کے ہیں۔ اس لئے ان کا مطالبہ ہے کہ ہم بھی اپنی آنکھوں پر مغرب کا چشمہ چڑھالیں اور اسی کے نقطہ نظر سے سوچیں، یعنی مانیں کہ جو مغرب کو اچھا لگتا ہے اللہ کو بھی اچھا لگتا ہے، اور مغرب کو جو برا لگے وہ اللہ کو بھی برا لگتا ہے۔ اس لئے ہم پر دین و دنیا کے بارے میں مغربی افکار کو مسلط کرنا چاہتے ہیں، مغرب کے سیکولر فکر اور قانون و سیاست اور معاشرتی فکر کو تھوپنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک نے یہاں تک ”سمجھ داری“ کی بات کہی کہ: ہم کو ان کی طرح پہننا چاہئے، انہی کی طرح کھانا چاہئے اور ان ہی کی طرح بائیں سے دائیں لکھنا چاہئے۔“

اس اسکول کے فکری اساسات:

جدید معطلہ کا یہ اسکول جس کا شریعت کے نصوص کو بے اثر کرنے پر مدار ہے، چند فکری

۱۔ ملاحظہ ہو: ہماری کتاب: اعداء الحل الاسلامی، فصل عبید الفکر الغربی



اساسات پر قائم ہے۔ انہی پر اس کے پورے نظریہ کی بنیاد ہے۔

### (۱) وحی پر عقل کی ترجیح

خالص عقلی منطق و استدلال کے ذریعہ یہ لوگ شریعت کے جزئی نصوص سے دامن چھڑاتے ہیں۔ یہ عقلی منطق یہ ہے کہ اللہ کو اپنی مخلوق کی اطاعت ضرورت نہیں ہے۔ وہ غنی مطلق ہے، اس نے انسانوں کو عقل دی ہے تاکہ وہ اس کی صلاحیتوں کو اپنی زندگی بنانے سنوارنے کے لئے استعمال کریں۔ اس عقل کو اگر استعمال نہیں کیا جائے گا تو اس کی صلاحیتوں کو زنگ لگ جائے گا۔ جیسا کہ فطرت کا اصول ہے کہ جو چیز استعمال نہیں کی جاتی ہے بے کار ہو جاتی ہے۔

ٹھیک ہے کہ اللہ نے کتاب اتاری، رسول بھیجا، اور ان دونوں کا مقصد انسانوں میں عدل کا قیام اور ان کی ہدایت و رہنمائی ہی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ اسی عقل کو غیر فعال (Inactive) کر دیا جائے، جس سے ہم نے رسول کی صداقت کا پتہ لگایا، اور جس کے ذریعہ ہی اس کی بات اور پیغام کو سمجھا، اس کتاب میں ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ عقل و فکر کو استعمال کریں، آسمان و زمین کی تخلیق پر غور کریں۔ ملکوت السموات والارض اور اللہ کی دوسری مخلوق اور آفاق و انفس میں اپنی عقلوں کو سیر کرائیں اور تدبر کریں، عقل کا سب سے بڑا رول یہی تو ہے کہ ہم جس کائنات کے باسی ہیں اس میں اور اللہ نے ہماری خدمت کے لئے جن مخلوقات کو مسخر کر دیا ہے، ان میں یہ ترکتازیاں کرے اور ہمارے لئے نئی نئی فتوحات انجام دے۔ ہم کو بتلائے کہ اس کائنات کی نعمتوں سے کس طرح فائدہ اٹھا کر اپنی زندگی خوش گوار بنائی جائے؟ ہماری امنگیں کیسے پوری ہوں؟ جن مصالح کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں کس طرح ان کو پالیں؟ اور جن پریشانیوں اور الجھنوں سے ڈرتے ہیں ان سے کس طرح بچیں، ہماری زندگی کے اطمینان و سکون اور خوشیوں کو غارت کرنے والے مفسد کو کیسے دور کریں؟

لہذا ہماری عقل اگر کسی مصلحت کا پتہ بتاتی ہے اور اس میں اپنا فائدہ نظر آتا ہے تو ہمارے

لئے اس کو حاصل کرنا ضروری ہے۔ چاہے وہ کسی جزئی نص سے متصادم کیوں نہ ہو، اس لئے کہ قرآن وحدیث کا مقصد ہمارے مصالح کو نقصان پہنچانا نہیں ہے۔ قرآن نے خود واضح کیا ہے کہ اللہ نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے اور اس کی منشا ہمارے لئے کسی پریشانی اور عسر کی نہیں ہے۔ ہمارا خدا ہم کو یسر و سہولت اور تخفیف وسعت دینا چاہتا ہے، قرآن کہتا ہے: اللہ تم کو سہولت دینا چاہتا ہے، پریشانی نہیں، (بقرہ: ۱۸۵)۔ مزید ارشاد ہے: اسی نے تمہارا (اپنے دین کے لئے) انتخاب کیا ہے، اور دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی (سورہ حج: ۷۸) نیز یہ بھی فرمایا کہ اللہ تم کو سہولت دینا چاہتا ہے، اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔ (نساء: ۲۸)

شریعت کے نصوص کو معطل کرنے کے لئے ان لوگوں کا یہ استدلال ہے۔ یہاں میں نے ان کے نقطہ نظر کی اپنی زبان میں ایسی ترجمانی کر دی ہے کہ شاید یہ خود نہ کر سکیں۔ اس پوری منطق کا حاصل عقل کو وحی پر ترجیح دینا ہے۔ یہ منطق خود غلط ہے۔ اور یہ لوگ مغالطہ میں پڑے ہوئے ہیں یا مغالطہ دینا چاہتے ہیں۔ اس منطق کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ اس بات سے غافل ہے کہ انسان عقل علم کی جس منزل پر پہنچ جائے، اللہ کی نازل کردہ ہدایت کی محتاج ہی رہے گی کہ وہ مشتبہ مقامات پر اس کی رہنمائی کرے، نازک مقامات پر اس کی دست گیری کرے، اور اس کی داخلی فطری بصیرت کے لئے خارج سے خدائی روشنی فراہم کرے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عقل ایسی بہت سی چیزوں کو حلال کہتی ہے جن کو خدائی شریعت حرام کہتی ہے۔ مثلاً عربوں نے بچیوں کو درگور کرنے کو جائز سمجھا تھا۔ ان کو میراث سے محروم رکھا تھا بہت سے لوگ شراب کے دل دادہ تھے۔ بہت سے سود کو اور بہت سے عصمت فروشی کی آمدنی کو جائز کہتے تھے۔ بہت سی قوموں کی عقل آج زنا کو، غیر فطری جنسی عمل کو، مکمل برہنگی کو، نشہ آور اشیاء کو اور ایسی بہت سی چیزوں کو حلال و طیب کہہ رہی ہے، جس کا پچھلے زمانے میں نام بھی لینا کسی کو گوارا نہیں تھا۔ ہم نے دیکھا کہ سرمایہ داری کے حامیوں کی عقل سرمایہ دارانہ نظام کو، انفرادیت کے فلسفہ کو اور اس کے اہداف و وسائل کو اچھا سمجھتی

ہے، اور اس کے مظالم سے قطع نظر کرتی ہے، بلکہ اس میں کوئی ظلم اس کو دکھتا ہی نہیں۔ اور کمیونسٹوں کی عقل کیونزیم کو اور اس کے اجتماعی فلسفہ کو اور اس کی بنیاد پر انفرادی ملکیت کے خاتمہ کو، اچھا سمجھتی ہے۔ ٹھیٹھ مادیت پر، طبقاتی کشمکش کی ڈکٹیٹر شپ پر قائم انسان کی دینی، شہری، سیاسی اور فکری آزادیوں کے دشمن اس فلسفہ کو ان کی عقل دل و جان سے قبول کرتی ہے۔

اس کے علاوہ ہم نے دیکھا کہ عقل نے کیسے کیسے عجیب و غریب اور موہوم فلسفوں کو قبول کیا اور ان کے پیچھے چلی۔ اس لئے عدل و خیر کے پروان چڑھنے کے لئے عقل محتاج ہے کہ وحی الہی اس کی رہنمائی کرے اور روشنی فراہم کرے، خصوصاً نازک اور پیچیدہ و غیر واضح معاملات میں۔ اسی لئے اللہ فرماتا ہے کہ: ہم نے اپنے رسولوں کو بھیجا روشن دلیلوں کے ساتھ اور کتاب اور میزان (شریعت) لے کر، تاکہ لوگ عدل و انصاف پر قائم ہوں۔ (الحمدید: ۲۵)

ان کا مغالطہ یہ ہے کہ وہ لوگوں کو یہ بے اصل بات باور کرانا چاہتے ہیں کہ شرعی نصوص بشری مصلحتوں کے ساتھ متصادم ہو جاتے ہیں، یہ محض فرضی بات ہے جس کے لئے آج تک کوئی صحیح ثبوت نہیں دیا جاسکا۔

ہاں! کبھی کبھی بعض علماء نص کے سلسلے میں غلط فہمی کے شکار ہو جاتے ہیں، اس غلط فہم اور انسانی مصلحت میں تعارض ہو سکتا ہے، اس لئے کہ کوئی عالم معصوم نہیں، اور ہر ایک کی بات غیر مقبول ہو سکتی ہے۔ سوائے رسول اللہ ﷺ کے۔ علماء کے بہت سے اجتہادات میں زمان و مکان کی چھاپ ہوتی ہے۔ ایسے اجتہاد کو ہمیشہ کے لئے اور ہر جگہ اور ہر معاشرے کے لئے شریعت کا حکم نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اگر دلیل موجود ہو تو ان جزئی اجتہادات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ان کے حق میں یقینی اجماع نہ ہو۔ مگر صریح اور ثابت نص جس کی دلالت میں صراحت کی شان ہو، خیر و مصلحت اس سے جدا ہو ہی نہیں سکتے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو وہی حکم دیتا ہے جس میں

ان کی دنیا اور آخرت کی مصلحت و خیر مضمّن ہوتی ہے۔ اسی لئے محقق علماء کہتے آئے ہیں کہ شریعت بندوں کی معاش و معاد کی مصلحتوں کی جامع ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نص اور مصلحت کے تعارض کا اس قدر بڑا دعویٰ عقل و نقل اور صحیح وثابت شواہد و دلائل سے مکمل طور پر محروم ہے۔ اس لئے کہ جس نے یہ شریعت اتاری، اور مخلوق کو اس کے احکام کی پابندی کا حکم دیا اسی نے انسانوں کو پیدا کیا ہے، اس کو خوب علم تھا کہ بندوں کو کن احکام کی ضرورت ہے۔ اور ان کی اصلاح و تکمیل اور ترقی کن چیزوں میں ہے، لہذا اس نے ان کو ان ہی چیزوں کا حکم دیا۔

ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [الملك: ۱۴] کیا نہیں جانتا وہ جس نے پیدا کیا، حالانکہ وہ بڑا علم اور اطلاع رکھنے والا ہے۔

وہ انسانوں کو اس سے زیادہ جانتا ہے جتنا وہ خود اپنے آپ کو جانتے ہیں، اور وہ ان پر ان کے اپنے ماں باپ سے زیادہ رحیم ہے۔

جب انسان کا خالق ہی شریعت نازل کرنے والا ہے تو یہ تو سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ اس کی نازل کردہ شریعت میں کوئی چیز انسان کی مصلحت کے خلاف ہو سکتی ہے۔ الایہ کہ یہ مانا جائے وہ خود ان مصلحتوں سے واقف نہیں تھا۔ اور یہ کوئی مسلمان نہیں کہہ سکتا۔ یا یہ مانا جائے کہ وہ جانتا تو تھا مگر وہ بندوں کو نقصان پہنچانا چاہتا تھا، اور ان کو تنگی اور پریشانی میں مبتلا کرنا چاہتا تھا۔ اس کی بھی قطعی نصوص تردید کرتے ہیں۔ اللہ کہتا ہے: اللہ تم کو یسر و سہولت دینا چاہتا ہے، پریشانی نہیں،“ (بقرہ: ۱۸۵) اور ”اللہ تم پر کوئی تنگی رکھنا نہیں چاہتا، بلکہ وہ تم کو پاک کرنا، اور تم پر اپنی نعمت مکمل کرنا چاہتا ہے، تاکہ تم شکر گزار ہو“ (المائدہ: ۶) اور ”اللہ چاہتا ہے کہ تم پر تخفیف کرے، اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے“ (نساء: ۶) اور ”اگر اللہ چاہتا تو تم کو ہلاک ہی کر دیتا (اپنی شریعت کے احکام سے) بے شک اللہ طاقت والا اور حکمت والا ہے“ (بقرہ: ۲۲)

۲- یہ دعویٰ کہ حضرت عمر نے مصالح کی خاطر نصوص کو معطل کر دیا

”معتلہ“ کا یہ طبقہ دوسرے خلیفہ راشد حضرت عمر کے بعض فیصلوں کو اپنے موقف کے لئے سند بناتا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ حضرت عمر نے کچھ نصوص کو مصالح سے ٹکراؤ کی بنا پر معطل کر دیا تھا، اور حضرت عمر ان خلفاء راشدین میں سے ہیں جن کے طریقہ کی اتباع کا ہم کو حکم دیا گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میرے اور میرے بعد خلفاء راشدین کے طریقہ کی اتباع کرو اور ان کو مضبوطی کے ساتھ لازم پکڑو۔<sup>۱</sup> نیز آپ نے یہ بھی فرمایا: اتباع کرو میرے بعد جو ہیں ان کی یعنی ابو بکر و عمر“<sup>۲</sup>

یہ لوگ حضرت عمر کے متعدد فیصلوں کو پیش کرتے ہیں، مثلاً مؤلفۃ القلوب کے سہم کو ختم کرنا، حالانکہ یہ مصرف قرآن کے نص سے ثابت ہے (سورہ توبہ: ۶۰) اور قحط سالی کے وقت چوری کی وہ سزا نہ جاری کرنا جو قرآن میں آئی ہے کہ: اور چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو، ان کے جرم کی پاداش میں، اللہ کی طرف سے عبرت تاک سزا کے طور پر۔ اور اللہ عزیز و حکیم ہے۔ (المائدہ: ۳۸)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق کی فتح کے وقت غنیمت کو مجاہدین میں نہیں بانٹا، اور اس آیت کے حکم کو نافذ نہیں کیا جس میں غنیمت کے چار حصے متاثلین میں اور ایک حصہ کو آیت میں بیان کردہ مصارف میں تقسیم کرنے کا یہ کہہ کر حکم دیا گیا تھا کہ: اور تم جو کچھ غنیمت کے طور پر پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ ہے اللہ و رسول کا، اور ذوی القربیٰ کا، اور یتیموں کا، اور مساکین کا، اور مسافر کا۔“

۱۔ مسند احمد: ۲۳۲۳۵، ۲۳۲۴۶، ۲۳۲۴۷، مسند کے محققین کہتے ہیں: یہ حدیث اپنے طرق و شواہد کے ساتھ مل کر حسن

ہے، نیز سنن ترمذی: ۳۶۶۲، مسند بزار: ۲۸۲۴، مستدرک حاکم: ۵/۳، معجم اوسط طبرانی: ۳۸۲۸

۲۔ مسند احمد: مسند کے محققین کہتے ہیں: یہ حدیث اپنے شواہد و طرق کے ساتھ صحیح ہے، اور خود اس روایت کی سند حسن

ہے، نیز مستدرک: ۱/۹۶، السنۃ لابن ابی عمیر: ۱/۷۱، عام صفحہ ۳۳۔

یقیناً یہ بالکل بے اصل دعویٰ ہے: ہم نے اس کی مفصل تردید اپنی کتاب ”السیاسة الشرعية بين النصوص والمقاصد“ میں کی ہے۔ اور ایک ایک کر کے اس کے ایک شبہ کا جواب دیا ہے۔ تفصیل کے شائق وہاں اس کو دیکھ لیں۔

یہاں ہم ان دو مسئلوں کی وضاحت کرتے ہیں، جن کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان میں حضرت عمر نے مصالح سے ٹکرانے کی بنا پر قطعی نصوص پر عمل نہیں کیا تھا، یہ دونوں مسئلے ہیں:

(۱) مؤلفۃ القلوب کا مسئلہ (۲) اور قسط سالی کے موقعہ پر چور کے ہاتھ نہ کاٹنا۔

کیا حضرت عمر نے مؤلفۃ القلوب کے سہم کو ختم کر دیا تھا؟

یہ دراصل ایک غلط فہمی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قرآن سے ثابت مؤلفۃ القلوب کے سہم کو ختم کر دیا تھا، صحیح یہ ہے کہ حضرت عمر نے ان بعض لوگوں کو زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا جن کو رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکر کے عہد میں مؤلفۃ القلوب کے مصرف سے زکوٰۃ دی جاتی تھی، حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ اب ان لوگوں کو ”مؤلفۃ القلوب“ کے طور پر زکوٰۃ کا استحقاق نہیں رہا اس لئے کہ اب اسلام اللہ کے فضل سے طاقت ور اور ان لوگوں سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ اگر حضرت عمر نے کچھ مخصوص لوگوں کو زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تو اس میں کس نص کو معلق کیا گیا یا معطل کیا گیا؟ قرآن کے نص سے ثابت ہے کہ سورہ توبہ میں بیان کئے گئے باقی مصارف کی طرح مؤلفۃ القلوب کا بھی زکوٰۃ میں حصہ ہے۔ لیکن قرآن میں یہ تو نہیں کہا گیا ہے کہ عیینہ بن حصن الفزازی اور اقرع بن حابس تمیمی وغیرہ عرب قبائلی سردار ہمیشہ ہی مؤلفۃ القلوب میں رہیں گے۔

حضرت عمر نے جو تبدیلی کی وہ بس اتنی تھی کہ ان لوگوں کو دینا بند کر دیا اس لئے کہ اب یہ لوگ حضرت عمر کے نزدیک ”مؤلفۃ القلوب“ نہیں رہے تھے، اس لئے کہ وقت گزرنے اور تربیت و تعلیم سے ان لوگوں کا ایمان سچا اور پر خلوص ہو چکا تھا، یا حضرت عمر کا خیال یہ تھا کہ پہلے ان سرداروں کا اپنے قبائل پر بڑا اثر اور نفوذ تھا، مگر اب ان قبائل کے دل میں اسلام کی ایسی محبت

پیدا ہو چکی تھی کہ اگر یہ لوگ خدا نخواستہ اسلام کے دشمن بھی بن جاتے تو بھی ان قبیلوں کی اسلام سے وفاداری میں کوئی فرق نہ آتا، یا حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ اب اسلام طاقت ور ہو گیا، مسلمانوں کی حکومت مضبوط ہے، اور اب اس کو مال کے حریص قبائل اور ان کے زعماء سے کسی فتنہ انگیزی کا خطرہ نہیں رہا، (خصوصاً ایسی صورت حال میں جب کہ کسریٰ و قیصر پر مسلمانوں نے فتح حاصل کر لی ہے) جو کچھ بھی سبب ہو، بہر حال حضرت عمر کی رائے میں یہ لوگ تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دیے جانے کے مستحق نہیں رہے۔ ان لوگوں کو زکوٰۃ دینے کا مطلب زکوٰۃ کے مصرف مؤلفۃ القلوب کا مستقل خاتمہ نہیں تھا، اور نہ یہ حضرت عمر نے کہا، علامہ شیخ محمد مدنی نے حضرت عمر کے اس فیصلے کی بہترین تشریح کی ہے۔ ان کی بہترین فقہی تعبیر اور طاقت و راستدلال اس کا مستحق ہے کہ اس کو نقل کیا جائے، شیخ فرماتے ہیں:

اس پورے مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر اور ان سے اتفاق رکھنے والے صحابہ نے اور پھر ان علماء نے جنہوں نے ان کی آئندہ زمانوں میں اتباع کی نہ نص کی مخالفت کی اور نہ اس کے کسی حکم کو انہوں نے معلق کیا۔ بلکہ انہوں نے یہ سمجھا کہ قرآن مجید نے ”مؤلفۃ القلوب“ کے زکوٰۃ کا مستحق ہونے کا سبب ”تالیف قلب“ قرار دیا ہے۔ ”مناط حکم“ یہی ہے، اب غور کیجئے تالیف قلب کسی انسان کا ذاتی طبعی وصف نہیں ہے، (جیسا کہ فقر وغیرہ ہے) بلکہ اس کا مدار اسی پر ہے کہ مسلمانوں کی قیادت کسی مخصوص شخص یا افراد کی ”تالیف قلب“ (راضی رکھنے کے لئے مالی پیشکش کرنے) کی ضرورت محسوس کرتی ہے یا نہیں، لہذا اگر مصلحت کا تقاضا ہوا اور ولی الامر نے ان کی تالیف قلب کے لئے ان کو زکوٰۃ دی تو یہ مصارف کی یہ صنف وجود میں آئے گی، اب یہ مستحق زکوٰۃ بنے، اور اگر مصلحت کا تقاضا نہیں ہوا کہ ان لوگوں کو دیا جائے تو اور ان کو نہیں دیا گیا تو یہ صنف معدوم ہو جائے گی۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس صنف کو زکوٰۃ نہیں دی گئی، بلکہ وہ صنف معدوم ہو گئی باقی ہی نہیں بچی۔ اس توضیح سے ثابت ہوتا ہے کہ نہ نص کو معلق کیا گیا اور نہ اس

کا نفاذ ختم، بلکہ جس محل پر اس کا اطلاق ہوتا تھا وہ محل ہی نہیں بچا، لہذا اگر حضرت عمر کے عہد میں یا اس کے بعد کسی صورت حال میں مصلحت کا تقاضا ہوتا کہ کسی جماعت کی تالیف کی جائے اور حکومت ان کی تالیف قلب کرتی تو یہ محل اور صنف دوبارہ موجود ہو جاتی۔ اور اس کو دینا ضروری ہوتا۔

شاید کسی کو یہ اعتراض ہو کہ مؤلفۃ القلوب تو حضرت عمر کے دور میں موجود تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جن کی تالیف قلب کے لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کو زکوٰۃ دی، لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے کہ: صنف ہی معدوم ہو گئی اس لئے نہیں دیا گیا، بلکہ حضرت عمر کا خیال تھا کہ انہوں نے ایک مصلحت کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور وہ یہ کہ: اب اسلام کو اللہ نے غلبہ دیا ہے، لہذا اب ان کی تالیف قلب کی کوئی ضرورت نہیں رہی، بعض علماء اسی بات کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا حکم اس علت پر مبنی تھا کہ اسلام کو اس کی ضرورت تھی۔ لہذا جب علت نہیں رہی حکم ختم ہو گیا، اس لئے کہ علت موجود تو حکم موجود، ورنہ نہیں۔ اس خیال کی تائید خود حضرت عمر کا یہ قول بھی کرتا ہے کہ: اللہ نے اسلام کو غلبہ عطا فرما کر تم سے بے نیاز کر دیا ہے، اس کے جواب میں ہمارا موقف یہ ہے کہ حضرت عمر کے اس قول کا مفہوم و معنی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسلام کی مصلحت کے لئے تمہاری تالیف قلب فرمائی تھی، اس لئے تم کو یہ وصف حاصل تھا اور تم مؤلفۃ القلوب بنے تھے۔ لیکن اب تم کو یہ صفت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ اب اسلام طاقت ور اور تم سے مستغنی ہے۔ اب تالیف قلب کی ضرورت نہیں، لہذا اس وقت معاشرے میں ”مؤلفۃ القلوب“ نام کا طبقہ ختم ہو گیا، اب جو ہیں وہ ماضی میں اس وصف کے ساتھ متصف تھے، لیکن اب ان کی یہ صفت نہیں۔ ان کو صرف اس طور پر مؤلفۃ القلوب کہا جاسکتا تھا کہ وہ ماضی میں ایسے تھے لیکن جس طرح اگر فقیر مال دار ہو جائے تو کوئی نہیں کہتا کہ چون کہ وہ پہلے فقیر تھا اس لئے ہمیشہ اس کو زکوٰۃ ملتی رہنی چاہئے۔ اسی طرح مؤلفۃ القلوب کے بارے میں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ جو کبھی تالیف



قلب کا مستحق تھا ہمیشہ رہے گا۔ بلکہ اس کا دار و مدار امام کے اجتہاد و رائے پر ہے۔ اگر وہ تالیف قلب کرنا چاہے گا دے گا ورنہ نہیں۔

لہذا ہمارے سامنے کوئی ایسا نص نہیں ہے جس کو غیر نافذ کر دیا گیا ہو یا اس کے حکم میں تبدیلی کی گئی ہو یا اس کو منسوخ کیا گیا ہو۔ بلکہ نص اپنے حکم و حال پر باقی ہے۔

اس لئے کہ پہلے سے ہی اسی حکم میں ایک ایسی فطری شرط و قید لگی ہوئی ہے جس کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا، گویا کہ اس میں یہ کہا گیا تھا کہ: (زکوٰۃ کا مصرف ہیں) مؤلفۃ القلوب اگر پائے جائیں، یہی بات ہے فقراء و مساکین کے بارے میں بھی، گویا ان میں بھی یہ شرط ہے کہ اگر فقراء پائے جائیں، اگر مساکین پائے جائیں یا غلام پائے جائیں۔

ہاں! بعض لوگوں کو حضرت عمرؓ سے اختلاف اس میں ہے کہ امام پر تالیف کرنا یعنی کچھ غیر مسلموں کو ”مؤلفۃ القلوب“ بنانا ضروری ہے۔ یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہوا نہ کہ نص میں اختلاف۔ اور غور کیا جائے تو دونوں باتوں میں فرق واضح ہے، یعنی تالیف قلب کرنے اور (اس کے نتیجے میں) مؤلفۃ القلوب بنانے میں، اور مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے میں، پہلی بات کا دار و مدار مصلحت پر ہے، جس میں اختلاف رائے ہو سکتا ہے، اور دوسری بات ایک منصوص حکم ہے جس کو نہ ختم کیا جاسکتا ہے نہ اس تبدیلی کی جاسکتی ہے۔

شیخ محمد الغزالی کا تبصرہ:

معروف داعی و مفکر شیخ محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر کے اس فیصلے کے بارے میں فرماتے ہیں:

حضرت عمر کے فیصلے کو نص کی مخالفت اور اس پر عمل نہ کرنا سمجھنا واضح غلطی ہے۔ حضرت عمرؓ نے جن لوگوں کو (معمول سابق کے برخلاف) زکوٰۃ سے محروم کر دیا ہے وہ اس لئے کہ اب وہ نص کے مصداق نہیں رہے، نہ کہ اس لئے کہ نص پر عمل کی مدت ختم ہو گئی۔ فرض کیجئے کسی یونیورسٹی

میں ٹاپ کرنے والے طلبہ کے وظائف کے لئے کوئی مد مخصوص کرنے کا حکم دیا گیا۔ اب بعد میں ان ٹاپ کرنے والوں میں سے کوئی اگر پیچھے رہ جائے گا تو اس کو یہ انعامی وظیفہ نہیں دیا جائے گا۔ تو کیا یہ حکم کی خلاف ورزی ہوگی؟ نہیں! حکم باقی ہے، لیکن جو شرط کو پورا کرے گا اسی کو وظیفہ ملے گا۔ حضرت عمر نے ان چند بدوسر داروں کو زکوٰۃ دینا روک دیا جن کو پہلے تالیف قلب کے لئے ان کے شرفتنہ سے محفوظ رہنے کے لئے زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ کیا قیصر و کسریٰ کو زیر کرنے کے بعد بھی اسلام ان چند لالچی بدوؤں کو راضی رکھنے کی کوشش کرتا رہے گا؟ وہ اگر عام مسلمانوں کی طرح مساویانہ حیثیت پر راضی نہ ہوں تو جہنم میں جائیں!۔

### قحط سالی میں حدسرقہ کی موقوفی:

ان حضرات کا استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے قحط کے سال جو ”عام الرمادۃ“ کے نام سے مشہور ہے چوری کی حد کے اجراء کو موقوف کر دیا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر نے کسی ایسی حد کو موقوف نہیں کیا تھا جس کے شرائط پورے پائے جاتے ہوں، بلکہ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر کوئی شبہ موجود ہو تو حد جاری نہیں کی جانی چاہئے۔ بعض روایات میں اس کا حکم بھی ہے کہ: حد و کو جہاں تک ممکن ہو روک لیا کرو۔ جس کے لئے گنجائش ملے چھوڑ دو۔ حکومت اگر غلطی سے معاف کر دے تو یہ بہتر ہے کہ غلطی سے سزا دے دے ۲۔ اس حدیث کی سند کے ضعف کے باوجود اس کے معنی کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں۔ سارے متبوع مذاہب شبہ سے حد کو موقوف کرنے کے قائل ہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ عام قحط سالی کو شبہ کا سبب (مظنۃ) قرار دیا۔ جس کی وجہ سے حد موقوف کر دینی چاہئے۔ اس لئے کہ ایسے وقت میں لوگ مجبور ہو کر چوری کر بیٹھتے ہیں۔

۱۔ دستور الوحدة الثقافية بین المسلمین، صفحہ ۴۴-۴۵، طبع دار الانصار، قاہرہ  
 ۲۔ مستدرک حاکم: ۴/ ۳۸۴، حاکم کہتے ہیں: اسناد صحیح ہے، مگر صحیحین میں نہیں ہے۔

## شیخ محمد المدنی کا تبصرہ

شیخ محمد المدنی ”نظرات فی فقہ عمر“ میں کہتے ہیں: حضرت عمر نے نہ کسی نص کو منسوخ کیا نہ معلق اور نہ کسی نص کے حکم میں تبدیلی کی۔ انہوں نے یوں سمجھا کہ قحط سالی میں مال لے لینے والا شرعاً چور نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ جس مال کو چپکے سے لے رہا ہے اس کو اپنا حق سمجھتا ہے، اور چوری وہ مال لینا ہے جس میں اپنا حق نہ ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجتماعی تکافل اسلام کے قطعی اصولوں میں سے ہے۔ یعنی بحیثیت مجموعی معاشرے کی ذمہ داری ہے کہ ان فاقہ زدگان کی مدد کی جائے۔ جو اضطرار کے مقام تک پہنچ رہے ہیں۔ اگر معاشرہ یہ فرض ادا نہیں کرتا تو گناہ گار ہوگا۔ اور مجبور و مضطر کو اس کا حق ہوگا کہ اپنی غذا اور ضرورت کے لئے خود وہ لے لے، قحط کے سال ایسے ضرورت مند مجبوروں کا وجود یقینی ہوتا ہے اس لئے قحط سالی کو مظنہ قرار دیا گیا ایسے ضرورت مندوں کے وجود کا۔ اب ایک ایک چور کے بارے میں اس تحقیق کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ وہ خود مجبور اور اس کا ضرورت مند تھا کہ نہیں، اس لئے کہ معمولی شبہ کی بنا پر حد رد کی جاتی ہے، حکومت کا یہ کہنا کافی ہے کہ شاید ہو سکتا ہے کہ اس نے ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے چوری کی ہو، ہاں اگر قحط سالی کا زمانہ نہ ہو، تو یہ شبہ، اتنا طاقت ورنہ ہوگا، اور اس کی بنا پر حد نہیں رد کی جائے گی۔ اس لئے کہ حد کو روکنے والے شبہ کے لئے اس کا ایک حد تک طاقت ور ہونا اور حالات و ماحول کا اس کو تقویت پہنچانا شرط ہے۔

حضرت عمرؓ کی اس رائے کا دار و مدار نص کے الفاظ ”والسارق والسارقة“ پر ہے، انہوں نے خیال کیا کہ یہ حد اس مجرم کے لئے ہے جو دوسرے کے مال بلا حق چپکے سے لے لے، اب قحط سال میں مال لینے والا اپنا حق لیتا ہے۔ لہذا وہ اس نص کے دائرہ میں نہیں آتا، لہذا اس کا ہاتھ کاٹنا ضروری نہیں، پھر مزید گہری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ ”مظنۃ الضرورة“ کو (یعنی قحط کے سال کے عمومی حال کو)، فعلاً ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جائے گا (جیسا کہ فقہی قاعدہ ہے۔

اس لئے یہ ضروری نہیں ہوگا کہ ہر ہر چور کے بارے میں تحقیق کی جائے کہ واقعہ وہ فاقہ میں مبتلا اور مضطرب تھا یا نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک چوری کی یہی حقیقت ہے کہ وہ اس شخص کا عمل ہے جو ایسا مال خفیہ لے جس میں اس کا حق نہیں ہے۔ ایک اور روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ قاسم بن عبد اللہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے بیت المال میں سے کچھ چوری کر لیا، حضرت سعد بن ابی وقاص نے خط لکھ کر حضرت عمر سے مسئلہ دریافت کیا۔ آپ نے کہا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لئے کہ بیت المال میں اس کا بھی حصہ ہے۔ اور حضرت علی کی رائے بھی ایسی ہی ہے۔ حضرت سفیان ثوری سماک بن حرب سے اور وہ عبید اللہ ابن الابریص سے نقل کرتے ہیں کہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص لایا گیا، اس نے مال غنیمت کے خمس (جو حکومت کا حصہ ہوتا ہے) سے ایک مغفرا چراہی تھی۔ تو حضرت علی نے اس پر حد جاری نہیں کی اور کہا کہ اس کا اس میں حصہ تھا۔<sup>۲</sup>

### ۳۔ نجم الدین طوفی کا قول:

ان لوگوں نے حنبلی اصولی عالم و فقیہ نجم الدین سلیمان طوفی (وفات: ۷۱۶ھ) کے ایک قول کو اپنی دلیل بنایا ہے۔ مذکور فقہ کے اس قول کی تعبیر یہ حضرات یہ کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی قطعی الثبوت والدلالۃ نص اور مصلحت میں تعارض ہو تو ہم مصلحت کو ترجیح دیں گے۔ اور نص کو معلق اور جامد کر دیں گے۔ اس لئے کہ شریعت لوگوں کی مصالح کی تکمیل کے لئے ہے۔ لہذا اسی سے مصالح کو توڑا اور ختم کیا جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔

امام نووی کی مشہور کتاب ”الاربعین“ میں وارد حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ کی شرح میں طوفی لکھتے ہیں: یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ مبدا و معاد اور معاش میں بندوں کی مصلحتوں کی

۱۔ مغفرت خود کے نیچے رکھنے والی چیز ہے جس سے فوجی کے سر کی حفاظت مقصود ہوتی ہے۔

۲۔ مصنف عبدالرزاق: ۱۰/۲۱۲

اس درجہ رعایت فرمائے اور اپنے شرعی احکام میں ان کی رعایت نہ فرمائے۔ یہ پہلو تو اور اہم ہے اور اس میں مصالح کی رعایت اور زیادہ ضروری۔ بلکہ شرعی احکام دنیاوی مصالح کے بھی نگہبان ہیں۔ اس لئے کہ ان کے ذریعہ لوگوں کے مال، جان اور آبرو کا تحفظ مقصود ہے۔ اور ان چیزوں کے تحفظ کے بغیر بھی کیا زندگی ہے؟ لہذا ضروری ہے کہ شارع نے اپنے احکام میں لوگوں کے مصالح کی رعایت کی ہو۔ لہذا کسی بھی شکل میں لوگوں کی مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا۔ اگر نص و اجماع اور دیگر شرعی دلائل مصالح کے موافق ہوں تو بہتر، اور اگر کوئی شرعی دلیل ان مصالح کے خلاف واقع ہوگی تو ہمارے بیان کردہ طریقے کے مطابق ان میں تطبیق اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ مثلاً مصالح کی بنیاد پر نص میں تخصیص کی جائے یا مصالح کو بیان و توضیح کے طور پر نص پر مقدم کیا جائے۔ طوفی اپنی اسی کتاب کے ایک اور مقام پر کہتے ہیں کہ: یہ کہنا درست نہیں ہے کہ شارع بندوں کے مصالح سے ہم سے زیادہ واقف ہے، اس لئے اس کی دلیل کو قبول کر لینا چاہئے۔ اس لئے کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ مصالح کی رعایت خود شرعی دلیل ہے۔ بلکہ یہ سب سے طاقت ور اور سب سے خاص دلیل ہے۔

شرعی حکمتیں عقل و عادت کی رو سے مخفی ہوتی ہیں، جہاں تک مکلفین کے حقوق کے سلسلے میں مصالح و سیاسات کا تعلق ہے تو یہ تو عقل و عادت کی روشنی میں معلوم اور قابل دریافت ہیں۔ لہذا اگر ہم دیکھیں کہ شریعت کی دلیل ان مصالح کے بیان سے خاموش ہو تو ہم سمجھ جائیں گے کہ شارع نے ان مصالح کی تحصیل کے لئے ہم کو ان کے اعتبار اور رعایت کا اشارہ کیا ہے۔<sup>۲</sup>

حقیقت یہ ہے کہ طوفی پر لادینوں اور شریعت کے نفاذ کے علم برداروں دونوں نے ظلم کیا ہے، لادینوں نے ان کو اپنے ان پیش روؤں اور قائدین میں سے قرار دیا ہے جن کی طرف وہ دین کو اجتماعی زندگی سے دور کرنے کے نظریہ اور عقل کو شریعت پر مقدم رکھنے کی نسبت کرتے

۱۔ ملاحظہ ہو: التعین فی شرح الاربعین، صفحہ ۲۴۶، طبع مؤسسۃ الریان، بیروت۔

۲۔ حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۷۹-۲۸۰

ہیں۔ حالانکہ طوفی اس سے بری ہیں، یہ لوگ ان کے کلام کے ایک جز کو لے اڑے، اور لگے اترانے یا تو ان سے پوری بات پڑھی نہیں گئی یا انہوں نے پڑھنا ہی نہیں چاہی، اس لئے کہ اس میں ان کے خلاف دلیل تھی۔

اسی طرح دوسرے فریق نے بھی ان کی بات کو پورے طور پر نہیں سمجھا اور صرف کلام کے پہلے جز کو لے لیا اور پھر اصل کی طرف رجوع کئے بغیر ایک دوسرے سے اسی ادھوری بات کو نقل کر کے طوفی پر سخت تنقید کرتے رہے، طوفی اس سے بہتر معاملے کے مستحق تھے۔ ہاں پہلے والے اقتباس میں انہوں نے جس طرح اطلاق و تعمیم کے ساتھ بات کہی ہے وہ قابل تنقید ہے لیکن بہر حال ان پر جارحانہ تنقید نہیں ہونی چاہئے۔

### طوفی کے کلام میں نص سے مراد:

ہاں! طوفی کے کلام کے ظاہری اور متبادر معنی اگر یہ ہیں کہ مصلحت نص پر مقدم ہے تو یہ قابل تردید نظر یہ ہے، اور عام طور پر علماء اس کی تردید کرتے آئے ہیں۔ میں نے طوفی کے کلام پر کافی پہلے یہ تبصرہ کیا تھا کہ: انہوں نے واضح نہیں کیا کہ وہ کون سا نص ہے، جس کی تخصیص مصلحت کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ کیا مطلق نص سے ان کی مراد ظنی نصوص ہیں یا قطعی بھی جو ثبوت و دلالت میں قطعی ہوں، پہلی رائے ہی کی ایک اصولی عالم سے توقع کی جاسکتی ہے۔ اور ان کے کلام میں ایسی کوئی داخلی دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے ہم دوسری بات کو ان کی مراد قرار دیں۔ بلکہ ان کے کلام میں اس کے برعکس دلیل موجود ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے اپنی بات سے مقادیر شرعیہ اور عبادات کا استثناء کیا ہے۔ اور یہ اسی لئے ہے کہ شارع نے خود پوری وضاحت کے ساتھ مقادیر کی تعیین فرمادی ہے اس لئے ان میں کسی احتمال کی گنجائش نہیں مانی جاسکتی۔ مثلاً میراث کے

احکام میں ہر وارث کا حصہ، زکوٰۃ کا نصاب، مطلقہ اور اس بیوہ کی عدت جس کا شوہر وفات پا گیا ہو، یا حدود میں کوڑوں کی تعداد، اسی طرح عبادات کے احکام بھی مطلقاً تسلیم کر لیے جائیں گے۔ طوفی کے کلام کو میں نے اسی طور پر سمجھا تھا، مگر اب جب میں نے ایک مرتبہ پھر ان کی عبارت کی طرف رجوع اور گہرے تدبر کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا تو بالکل یقینی ہو گیا کہ ان کے اس سلسلہ کلام میں نص سے مراد صرف ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے ظنی نصوص ہی ہیں، جو شخص بھی ان کے کلام کا بلاستیعاب مطالعہ کرے گا اور اس کی بعض اطلاقی اور مبہم قسم کی عبارتوں سے کسی غلط فہمی میں نہیں پڑے گا، لازماً اسی نتیجہ تک پہنچے گا۔ ہاں! طوفی کی عبارت میں قابل تنقید حد تک اطلاقی کیفیت اور ابہام پائے جاتے ہیں۔

ایک جگہ کہتے ہیں:

نص یا متواتر ہوگا، یا خبر واحد، دونوں صورتوں میں اس کا حکم (دلالت کے اعتبار) صریح بھی ہو سکتا ہے اور محتمل المعنی بھی، اس طرح چار قسمیں بنتی ہیں۔ اگر متواتر اور صریح ہو تو وہ ثبوت و دلالت دونوں کے اعتبار سے قطعی ہے، مگر پھر بھی عموم و اطلاق اگر ہے تو وہ پورے طور پر اور مطلقاً قطعی نہیں ہوگا۔ اگر عموم و اطلاق کے اعتبار سے بھی اس میں احتمال نہیں پایا جاتا تو ایسا نص مصلحت کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر خبر واحد ہے اور اس میں احتمال معنوی پایا جاتا ہے تو بھی اس میں قطعیت کی شان نہیں پائی جاتی۔ یہی حال متواتر محتمل المعنی اور خبر واحد صریح المعنی کا ہے، اس لئے کہ دونوں میں دلالت یا ثبوت کے اعتبار سے قطعیت معدوم ہے۔<sup>۱</sup>

طوفی کی یہ عبارت بالکل واضح ہے کہ ان کے نزدیک سند و دلالت کے اعتبار سے قطعی

۱ ملاحظہ ہو ہماری کتاب ”المرجعۃ العلمیانی الاسلام للقرآن والسنة“، فصل معارضۃ النصوص بدعوی المصلحہ، صفحہ ۳۵۸، نیز ہم نے اپنی کتاب ”بینات الحکم الاسلامی، کی فصل ”لیس الاسلام هو الحدوذ میں ان لوگوں سے اختلاف اور مناقشہ کیا ہے جو طوفی کا سہارا لے کر حدود وغیرہ کو ساکت کرنا چاہتے ہیں۔

۲ تعین فی شرح الاربعین: ص ۲۵۱-۲۵۳

نص مصلحت کے مخالف ہو ہی نہیں سکتا۔ جن لوگوں نے ان کی طرف اس سے مختلف موقف منسوب کیا ہے یہ عبارت ان کی صاف تردید کرتی ہے۔

علماء امت کا قدیم زمانے سے متفقہ موقف رہا ہے کہ یقینی و قطعی مصلحت اور قطعی نص میں کسی بھی حال میں اختلاف ہو ہی نہیں سکتا، سارے علماء اس کو واضح کرتے آئے ہیں۔ اگر کہیں نص قطعی اور مصلحت قطعیہ میں تضاد محسوس ہو تو اس میں دو میں سے ایک بات ضرور ہوگی۔

۱- یا تو مصلحت موہوم ہوگی۔ مثلاً غیروں کو مطمئن کرنے کے لئے سود کے جواز کی مصلحت، یا ٹورزم کو فروغ دینے کے لئے شراب کو جائز قرار دینے کی مصلحت یا کنواروں کی لذت اندوزی کے لئے زنا کے جواز کی مصلحت، یا افکار زمانہ کے دباؤ میں حدود کو موقوف کرنے کی مصلحت وغیرہ، یہی وہ مصالِح ہیں جن کو بڑی ملمع سازی کرے مغرب کے فکری غلام پیش کرتے ہیں۔

۲- یا وہ نص ہی قطعی نہیں ہوگا، بہت سے اہل قلم و فکر اس غلطی میں پڑ گئے ہیں، خاص طور پر وہ لوگ جو شرعی علوم میں اختصاص اور اسرار شریعت کا گہرا ادراک نہیں رکھتے تھے، یہ وہ ماہرین اقتصاد، وکلاء، ادباء تھے جنہوں نے شرعی مسائل پر خامہ فرسائی کی اور بعض نصوص کو قطعی سمجھا اور ان کو مصالِح کے خلاف قرار دیا۔ حالانکہ ایسا نہیں تھا۔

### ڈاکٹر متولی کی غلط فہمی

علامہ ابو زہرہ نے امام احمد کی سوانح میں طوفانی کی اس رائے سے بحث کے دوران کہا ہے: کسی یقینی مصلحت اور قطعی نص کے دوران تضاد نہیں پایا جاسکتا۔ اس پر دستوری قوانین کے مشہور ماہر ڈاکٹر متولی عبدالحمید نے اپنی کتاب ”مناہج التفسیر فی الفقہ الاسلامی“ میں یہ تبصرہ کیا ہے: درحقیقت یہ رائے (ہماری نظر میں) حقیقت کے خلاف ہے، اور کبار صحابہ جن میں سرفہرست حضرت عمر ہیں، بلکہ خود رسول اللہ ﷺ کے فہم کے بھی خلاف ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے جنگ

۱ ابن جنبل: ص: ۳۱۰-۳۱۳



کی حالت میں چور کے ہاتھ کاٹنے سے منع کیا ہے، اس خطرہ کے پیش نظر کہ کہیں چور دشمنوں سے نہ جا ملے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کی رائے یہ تھی کہ اس حالت جنگ میں حد سرقہ سے متعلق قرآنی نصوص کا نفاذ مصلحت کے خلاف ہے۔

اسی طرح حضرت عمر نے موافقۃ القلوب کو صدقہ دینے سے متعلق نص قرآنی پر عمل نہیں کیا، اس لئے کہ انہوں نے محسوس کیا کہ اب مسلمانوں کو اس گروہ کی مدد و حمایت کی ضرورت نہیں رہی۔ گویا انہوں نے اپنے زمانے میں پایا کہ اس نص پر عمل اور اس کے حکم کا نفاذ مصلحت کے خلاف ہو گیا ہے، لہذا انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا۔

ڈاکٹر متولی کی تنقید نہایت ناقص فہم اور تضاد کا شکار ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے قرآن کے نص کے بیان کو وہ نص و مصلحت کا اختلاف قرار دے رہے ہیں۔ انہوں نے اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ قرآن کی صراحت کے مطابق، رسول اللہ ﷺ کی ایک منصبی ذمہ داری قرآن کی تیسرین و وضاحت بھی ہے۔ اور سارے علماء کا اتفاق ہے کہ اس بیان میں عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید شامل ہے۔

اسی حد سرقہ پر مشتمل حکم کی وضاحت و بیان میں آپ ﷺ نے مال مسروقہ کے اس نصاب کو بیان فرمایا ہے جس سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا، یعنی چوتھائی دینار، ڈھال کی قیمت سے کم، نیز مزید یہ واضح کیا کہ جو غیر محفوظ (محروز) مال لے لیا جائے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا، جیسے کہ کھیتوں سے کھانے کے لئے لے لیا جائے، یا اسی طرح اپنے بیٹے یا بیٹی کے مال میں سے لینے والے پر یہ حد جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اس پر قیاس کر کے ہر وہ شخص اس سزا سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے جو کسی

۱۔ مناہج التفسیر فی الفقہ الاسلامی، ڈاکٹر متولی، پبلشر: شرکتہ عکاظ، سعودی عرب، طبع اول، صفحہ ۹۱، کتاب کا موضوع اور عنوان بہت بڑا ہے، جس کے لئے فقہ و اصول میں جس درجہ کی اہلیت ہونی چاہئے مصنف کے پاس اس درجہ کی نہیں ہے۔ اسی لئے جا بجا ان کی رائے بے وزن اور مضطرب ہے۔

ایسے مال سے چوری کرے جس میں اس کا حق ہو، یہ بھی آپ ﷺ کے بیان میں داخل ہے کہ ہاتھ داہنا کاٹا جائے گا، گٹوں سے کاٹا جائے گا نہ کہنی سے نہ بازو سے اسی طرح کی بہت سی قرآن کے اس حکم کی وضاحتیں ہیں جو سنت کے ذریعہ سے ہم کو پہنچی ہیں۔ انہی وضاحتوں سے یہ بھی ہے کہ جنگ کی حالت میں چوروں کا ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

پھر فاضل مصنف کی نظر میں یہی ایک حکم وضاحتی کیوں مصلحت سے تعارض کی بنا پر نص کے خلاف کرنے کی مثال بنتا ہے؟؟ اسی طرح ہمارے سامنے یہاں مصلحت اور نص نہیں ہے دو نصوص ہیں: ایک قرآن کا اور ایک سنت کا۔ یا ڈاکٹر متولی صرف قرآن کو نص کا درجہ دیتے ہیں؟ اس مسئلہ میں نہ مصلحت اور نص میں تعارض ہے اور دو نصوص میں۔ بلکہ یہاں ایک نص کا بیان و وضاحت دوسرا نص کر رہا ہے ۲۔ جہاں تک مؤلفۃ القلوب کے سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موقف کے بارے میں یہ سنگین دعویٰ ہے کہ انہوں نے مصلحت کی مخالفت کی بنا پر نص پر عمل ترک کر دیا تھا۔ تو یہ ایک بے بنیاد بات ہے۔ ڈاکٹر متولی نے ایک پرانے پیش پا افتادہ رائے کو نقل کر دیا ہے۔ جس کے پیچھے مطالعہ اور غور و فکر کی ضروری حد تک تائید نہیں ہے۔ ہم اس دعوے اور رائے کا جائزہ لے چکے ہیں۔

## ۴۔ جہاں مصلحت وہاں شریعت

”جدید معطلہ“ یا مصلحت کے نام پر نصوص کو نفاذ و عمل سے بے دخل کرنے والوں کا ایک اہم سہارا یہ جملہ ہے جس کو وہ ابن قیم کی طرف منسوب کر کے ہر موقعہ پر ضرور دہراتے ہیں:

۱۔ سنن ترمذی، باب ما جاء أن لا تقطع الأیدی فی الغزو، رقم: ۱۴۵۰، و قال حدیث

غریب، و صحیح سنن الترمذی للالبانی، رقم: ۱۱۷۴۔

۲۔ اسی طرح قرآن کے حکم کی وضاحت و بیان کے باب سے یہ حکم بھی ہے کہ توبہ (بقیہ اگلے صفحہ پر) کرنے سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اسی کو ابن تیمیہ اور ابن قیم نے ترجیح دی ہے، ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین: ۱۹/۳-۲۲، طبع دار السعادة۔

حيث توجد المصلحة فثم شرع الله“ جہاں مصلحت پائی جائے وہیں اللہ کی شریعت ہے۔ ان لوگوں نے ابن القیم کی بات ان کے الفاظ میں نقل نہیں کی ہے۔ ابن قیم نے یہ بات مصلحت نہیں عدل کے بارے میں کہی ہے، یہ حضرات عبارت کو سیاق و سباق سے کاٹ کے پیش کرتے ہیں۔ ابن قیم کی یہ عبارت ان کی کتاب: الطرق الحکمیة“ میں ہے۔ سلسلہ کلام یہ ہے کہ ابن القیم ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جن کے نزدیک عدالت میں ”پیئہ“ صرف گواہوں کی گواہی ہے، قرآن کا اعتبار نہیں ہے، چاہے وہ کتنے ہی واضح اور طاقت ور کیوں نہ ہوں۔ کہتے ہیں: اللہ نے اپنی کتابیں نازل کیں اور رسول بھیجے تاکہ لوگوں میں عدل قائم ہو، اسی عدل پر آسمان وزمین قائم ہیں۔ لہذا جس طرف عدل کی علامت ظاہر ہو جائے اور جدھر سے واضح طور پر انصاف کی روشنی طلوع ہو بس وہیں شریعت اور دین کا وجود ہوتا ہے۔ اعلام الموقعین میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔

مگر جو الفاظ یہ لوگ نقل کرتے ہیں وہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کے یہاں نہیں ملتے۔ اور نہ وہ ایسی بات کہہ سکتے ہیں، جب کہ وہ سب سے زیادہ مضبوطی کے ساتھ نصوص کی اتباع کرنے والے اور اس کی شدت کے ساتھ دعوت دینے والے ہیں۔ جہاں مصلحت وہاں شریعت کی بات وہیں قابل قبول ہو سکتی ہے جہاں کوئی نص نہ ہو، یا جہاں کوئی ایسا نص ہو جس میں کئی معانی اور تشریحات کا امکان ہو تو مصلحت ان میں سے کسی ایک پہلو کو راجح قرار دے سکتی ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بات یہ ہے کہ جہاں اللہ کی شریعت وہاں بندوں کی مصلحت۔

۳۔ معتدل مکتب فکر:

اعتدال کا نقطہ نظر کلی مقاصد اور جزئی نصوص کے درمیان ربط و ہم آہنگی قائم کرنے پر مبنی ہے، اس نقطہ نظر کے حامل مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ امت وسط کے مزاج یعنی میانہ روی اور

۱۔ الطرق الحکمیة، صفحہ: ۱۴، طبع السنۃ الحمدیۃ

غلو و کوتاہی دونوں سے دور ہے، یہی صراطِ مستقیم پر قائم ہے، اعتدال و توازن اس کا امتیاز اور انتہا پسندی اور مطلق آزاد خیالی سے براءت اس کی خصوصیت ہے۔ اس کا عمل اس قرآنی نصیحت پر ہے کہ عدل کے میزان سے باہر نہ جاؤ، اور انصاف کے ساتھ میزان کو قائم کرو اور اس میں کمی نہ کرو۔ (الرحمن: ۸)

اس مکتب فکر کا فکری و مزاجی توازن ہمارے زیر غور مسئلہ میں اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کے جزئی نصوص اور کلی مقاصد دونوں کو ساتھ لیتا اور ان میں ربط و ہم آہنگی تلاش کر لیتا ہے۔ اس کا طریقہ کار کلیات کی روشنی میں جزئیات کا فہم ہے۔ ایک طرف تو یہ نصوص کے ظاہر کے التزام اور حریت میں اس مکتب فکر کے غلو سے بری ہے جس کو ہم نے گذشتہ صفحات میں جدید ظاہری مکتب فکر اور ”لفظیہ“ فرقے کے نام سے یاد کیا ہے اور جس کے فقہ و فکر کے کچھ نمونے ذکر کئے اور ان پر گفتگو کی ہے۔ اور نہ وہ قرآن و سنت کے نصوص کو اس طرح چھوڑنے اور نظر انداز کرنے کا مرتکب ہے، جس طرح یہ جرات مغرب کی فکری غلامی کے شکاران تجدید پسندوں کے یہاں پائی جاتی ہے جن کا تذکرہ ہم نے ”جدید معطلہ“ کے نام سے پیچھے کیا ہے۔

اس معتدل مکتب فکر کا ماننا ہے کہ شریعت کے احکام مبنی بر حکمت و علت ہیں، ان احکام کا اصل محور مخلوق کے مصالح ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ غنی و بے نیاز ہے، یہ مخلوق ہے، جو اس کے لطف و کرم کی سدا محتاج ہے، ارشاد باری ہے: یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله و هو الغنی الحمید“ اے لوگو! تم اللہ کے محتاج اور اللہ ستودہ صفات و بے نیاز ہے“ (فاطر: ۱۵) اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ جب کوئی حکم دے یا کسی چیز سے منع کرے یا حلال یا حرام قرار دے تو یہ صرف بندوں کی مصلحت و فائدے کے لئے ہوگا۔ یہ مصلحت کسی کے علم میں آجاتی ہے، اور کوئی اس سے ناواقف رہ جاتا ہے۔ اللہ کی صفت حکمت ہے اور اس کا نام حکیم ہے۔ حکیم کی شان کے خلاف ہے یہ بات کہ وہ بے کار و بے مصلحت اندھا دھند حکم دے۔ جس طرح اللہ لھو کے لئے پیدا

نہیں کرتا اسی طرح عبث حکم نہیں دیتا۔ اس کی تخلیق، احکام، تقدیر، اور شریعت سب اس کی بلخ حکمت کے تابع اور ہم آہنگ ہیں۔ اسی لئے قرآن نے اولوالالباب کی صفت بیان کی ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین کی خلقت میں غور و فکر کرتے ہیں اور بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں۔ خداوند اتو نے یہ بے کار نہیں پیدا فرمایا، (آل عمران: ۱۱۹) اللہ تعالیٰ انکار کے انداز میں کہتا ہے کہ ”کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تم کو عبث پیدا کیا ہے؟ (مومنون: ۱۱۵) مزید فرماتا ہے: ہم نے آسمانوں اور زمینوں کو بے مقصد نہیں پیدا کیا، یہ گمان ہے کفر کرنے والوں کا (ص ۲۷) نیز ارشاد ہے: ہم نے کھلوڑ کے لئے نہیں پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو، نہیں پیدا کیا ہے ان کو مگر حق کے ساتھ، لیکن ان میں کے اکثر نہیں جانتے،“ (الدخان: ۳۸-۳۹) خلاق عالم اپنے آپ کو بے کار لعب اور عبث و باطل سے منزہ قرار دے رہا ہے، اور بار بار فرما رہا ہے کہ اس نے ہر چیز حق پر پیدا کی ہے، اور ہر حکم شریعت حق پر مبنی ہے۔ یعنی دوسرے لفظوں میں جو پیدا کیا مصلحت کے لئے اور جو حکم دیا وہ مصلحت کے لئے، وہ علیم و حکیم ہے۔ اس کی صفات میں جو دو سخا اور رحمت و کرم داخل ہیں، اس کے پاک ناموں میں بڑے جو داد اور کریم بھی ہیں۔ اس کا یہی تقاضا ہے کہ اس کی تخلیق اور تشریح دونوں میں بندوں کی مصلحت و منفعت ہو۔ اس کریم رب نے اپنے اوپر رحمت کو لازم فرمایا ہے۔

اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع اپنی کتاب میں اور اپنے رسول کی سنت میں بہت سے احکام کے ساتھ ہی ان کی علت و حکمت اور مصالح کا تذکرہ فرماتا ہے، خصوصاً معاملات کے نصوص میں آپ کو اس کی ایک دو نہیں سیکڑوں مثالیں ملیں گی۔ اسی بنا پر معدودے چند کو چھوڑ کر تقریباً سارے علماء کا اسی پر اتفاق ہے کہ شریعت کے احکام مبنی بر علت ہیں۔ اور بندوں کی مصلحت سے مربوط ہیں۔

بلکہ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ سابقہ امتوں کی شریعت کے احکام اگر دلیل نسخ نہ پائی جائے تو ہمارے لئے بھی مشروع ہیں، ان کی دلیل ہی یہی ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے جب کسی بھی

امت کے حق میں کوئی حکم دیا ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ کسی مصلحت پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے، اور اس کا کوئی حکم مصلحت سے خالی نہیں ہو سکتا، کسی بھی شریعت میں اس حکم کا ہونا اس کے پیچھے موجود حکمت کے اعتبار کی دلیل ہے۔ لہذا اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل موجود ہو۔

محققین کی رائے ہے کہ شریعت بندوں کے دنیاوی اور اخروی مصالح کے لئے ہی نازل کی گئی ہے۔ چاہے یہ مصالح ضروریات کی قسم کے ہوں، یا حاجیات کی قسم کے یا تحسینات کے۔ ان تینوں بنیادوں پر ہی شریعت کی پوری عمارت قائم ہے۔ امام شاطبی کہتے ہیں: اجتہاد سے جس کو کچھ بھی نسبت ہوگی وہ ان تینوں قواعد کی صحت و اعتبار میں ذرہ برابر شبہ نہیں کر سکتا۔ استقرار اور شریعت کے جزئی اور کلی دلائل میں غور و فکر سے اس کی حقیقت تک رسائی ہوتی ہے۔ یہ شرعی دلائل (چاہے جزئی ہوں یا کلی) اپنے خصوصی معنی میں مختلف ہونے کے باوجود ان میں یہ قدر مشترک پائی جاتی ہے کہ شریعت کے احکام ان تین قواعد کے دائرے میں آتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح حاتم کی سخاوت اور علی کی شجاعت کسی ایک مخصوص دلیل سے نہیں بلکہ بہت سارے مختلف الاغراض دلائل سے ثابت ہے۔ اسی طرح شریعت نے ان تین قواعد کو اپنا مقصد بنایا ہے، یہ علماء کو کسی ایک مخصوص دلیل سے نہیں معلوم ہوا ہے بلکہ لوگوں کو اس کا علم نصوص کے ظاہر، عموم، مطلق و مقید، اور مختلف مخصوص لوگوں یا حالات کے متعلق شریعت کے بہت سارے احکام (جن کا تعلق فقہ کے مختلف ابواب و انواع سے تھا) میں غور و فکر سے ہوا ہے۔ یہاں تک کہ علماء اس نتیجے تک پہنچے کہ ساری کی ساری شریعت ان قواعد کی حفاظت پر قائم و مبنی ہے۔

امام شاطبی نے اپنی بے نظیر کتاب الموافقات میں جس بصیرت افروز رائے کا اظہار کیا ہے ان سے پہلے مشرق میں محقق علماء اس کا اظہار کر چکے تھے، جن میں ایک اہم نام امام ابن القیم

۱ روضۃ الناظر، لابن قدامہ، صفحہ ۷۳

۱ الموافقات: ۱/۹۶

کا ہے۔ جنہوں نے پوری قوت سے یہ بات فرمائی ہے کہ شریعت کی اساس و بنیاد انسانوں کی دنیوی اور اخروی مصلحتوں پر ہے، شریعت سرِ اِپا عدل و حکمت اور رحمت و مصلحت ہے۔ یہی نقطہ نظر ہم کو امام ابن تیمیہ اور ان سے پہلے امام غزالی کے یہاں ملتا ہے۔

امام غزالی نے بیان کیا ہے کہ مخلوق کے لئے شریعت کا مقصد و منشا ہے کہ ان کے دین، جان، مال اور عقل و نسل کی حفاظت کی جائے، پھر امام شہاب الدین قرانی نے ان مقاصد میں آبرو اور عزت کا اضافہ کیا ہے۔

جس معتدل مکتب فکر کا ہم تذکرہ کر رہے ہیں، اس کا موقف یہی ہے۔ یہ مکتب فکر نہ مقاصد سے غافل ہے اور نہ نصوص سے روگرداں، بلکہ یہ مقاصد کے دائرے میں رہ کر نصوص پر غور کرنا ہے اور اس حقیقت کو مد نظر رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کی مصلحت کے لئے ہی دیئے گئے ہیں۔ اس کا یقین ہے کہ کوئی قطعی شرعی حکم انسانوں کی کسی قطعی مصلحت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جس کریم رب نے یہ شریعت اتاری اور انسانوں پر اس کی اتباع لازم قرار دی، اسی نے ان کو پیدا کیا اور ان پر اپنی نعمتوں کا فیضان کیا۔ وہ یقیناً خوب جانتا تھا کہ کیسے احکام و قوانین ان کے ہمہ جہتی ارتقاء و اصلاح کے ضامن ہیں، ”الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر“ [الملک: ۱۴] (کیا وہی نہیں جانے گا جس نے پیدا کیا؟ حالانکہ وہ نہایت باریک بین اور خبر رکھنے والا۔ اللہ اپنے بندوں کو خود ان سے زیادہ جانتا ہے، اور ان کے اوپر خود ان سے زیادہ شفقت و کرم کرنے والا اور ان کے ماں باپ سے زیادہ رحیم ہے۔ لہذا جب خالق ہی شارع ہے تو اس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا کہ اس کے شرعی احکام بندوں کی مصلحت کے خلاف ہوں، الا یہ کہ مانا جائے کہ وہ شریعت دیتے وقت علم کی صفت سے عاری تھا، اور یہ کوئی مسلمان نہیں کہہ سکتا، یا یہ کہا جائے کہ وہ علم تو رکھتا تھا مگر اس کی منشاء بندوں کو مشقت و تنگی اور ہلاکت میں ڈالنے کی تھی، اور اس

کی تردید قطعی نصوص کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اللہ تعالیٰ کی منشاء تمہارے ساتھ یسرو سہولت ہے، وہ تمہارے ساتھ عسر و مشقت نہیں چاہتا“ (بقرہ: ۱۸۵) نیز فرماتا ہے: نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کہ تم پر کوئی تنگی رکھے، بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور اپنی نعمت کو تم پر مکمل کرے تاکہ تم شکر گزار ہو“ (المائدہ: ۶) نیز فرماتا ہے: اللہ تمہارے ساتھ تخفیف کا معاملہ کرنا چاہتا ہے، اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے“ (النساء: ۲۸) نیز ارشاد فرماتا ہے: اگر اللہ چاہتا تو ضرورتاً تم کو مشقت میں ڈال دیتا۔ یقیناً اللہ بڑا غلبہ والا اور حکمت والا ہے (البقرہ: ۲۲۰) مزید ارشاد ہے: اسی نے تم کو چنا ہے، اور دین میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے (الحج: ۷۸) اس لئے کسی یقینی حقیقی مصلحت اور یقینی نص میں تعارض محض ایک فرضی اور خیالی بات ہے جس کا حقیقت کی دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے۔

لیکن یہاں ہم کو محل اختلاف کی وضاحت کر دینا چاہئے، ہمارا موقف یہ ہے کہ حقیقی اور یقینی مصلحت اور قطعی نص میں کوئی تعارض نہیں ہو سکتا۔ مگر..... حقیقی مصلحت اور ایسے نص کے درمیان تعارض ہو سکتا ہے، جس میں ایک سے زیادہ معنی کی گنجائش ہو۔ ان دونوں میں تعارض ہو سکتا ہے اور ہوا ہے۔ ایسے موقع پر نص کے احتمالی معانی میں سے ایسے معنی مراد لینا ضروری ہوں گے جو شریعت کی نگاہ میں معتبر مصالِح سے ہم آہنگ ہوں۔ ایسا ہی کیا حضرت عمر اور ان سے اتفاق رکھنے والے صحابہ نے جب انہوں نے عراق کی مفتوح زمینوں کے بارے میں توقف کیا، اور آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ مال غنیمت میں تقسیم کے نص سے غیر منقول جائداد کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ اور اس کے دائرے میں صرف وہ چیزیں سمجھی جائیں جن کو فاتح فوج جمع کرے اور قبضہ کرے۔ ہم پہلے اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ اسی طریقے پر حضرت عثمان نے عمل کیا۔ آل حضور ﷺ کے زمانے کا طریقہ یہ تھا کہ کھوجانے والے اونٹ کو کوئی لقطہ کے طور پر نہیں لے گا، اس کو ایسے ہی چھوڑ دیا جائے گا۔ مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کیا کہ ان کو لے کر بیت المال کے



اونٹوں کے ساتھ رکھا جائے گا تا کہ وہ مالک تک پہنچ سکیں۔ اسی طرح ایک حدیث میں آتا ہے کہ بعض صحابہ نے مہنگائی کا شلوہ کرتے ہوئے آپ ﷺ سے قیمتوں کی تعیین کی درخواست کی، آپ ﷺ نے ان کی یہ درخواست قبول نہیں فرمائی اور ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ہی خالق ہے وہی تنگی اور کشادگی عطا کرنے والا ہے۔ لیکن بعض فقہاء تابعین نے اس حدیث کو فطری مہنگائی کی صورت حال پر محمول کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ ذخیرہ اندوزی اور تاجروں کی طرف سے عمداً قیمتیں بڑھانے کی صورت میں قیمتوں کی تعیین کی جانی چاہئے۔

اسی طرح قطعی نص اور موہوم مصلحت کے درمیان تعارض بھی ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بہت سے لوگ اسی طرح کی ایسی مصلحتوں کا مغالطہ پیدا کرتے ہیں جن میں انصاف کے ساتھ غور کرنے والا اس نتیجے تک ہی پہنچے گا کہ یہ حقیقی مصالح ہیں ہی نہیں۔ لہذا..... کوئی حقیقی مصلحت قطعی نصوص سے ثابت حدود کو موقوف کرنے کا تقاضا نہیں کرتی نہ کسی حقیقی مصلحت کا تقاضا قطعی نصوص سے ثابت شراب کی حرمت ختم کرنے کا ہے۔

نہ کوئی حقیقی مصلحت سود کو جائز قرار دیتی ہے۔

نہ کوئی حقیقی مصلحت بے حیائی کو جائز قرار دیتی ہے

نہ کوئی حقیقی مصلحت زکوٰۃ کو معطل کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔

نہ کوئی حقیقی مصلحت نصوص سے ثابت تعدد از دواج کو ختم کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔

نہ قطعی نصوص کی حرام کردہ عصمت فروشی کے جواز میں کوئی حقیقی مصلحت پائی جاتی ہے

اسی طرح میراث میں بیٹے اور بیٹی کے حصے کو برابر قرار دینے میں (جس کی قطعی اور صریح

نصوص کی رو سے کوئی گنجائش نہیں) کوئی حقیقی مصلحت ہے۔

اسی طرح مغرب کے فکری غلام جتنی ایسی تبدیلیوں کے علم بردار ہیں جو شریعت کے یقینی

۱۔ سنن ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ، بروایت انس، ترمذی نے اس کو حسن صحیح قرار دیا ہے، البانی نے اس حدیث کو صحیح الجامع (۱۸۴۶) میں ذکر کیا ہے۔

احکام کے خلاف ہیں، ان میں تحقیق کی جاتی ہے تو کوئی ایسی قابل اعتبار مصلحت نہیں ملتی جو لوگوں کی دنیا یا آخرت کے لئے خیر کا باعث ہو۔ بلکہ وہ صرف ایسے وہم ہوتے ہیں جن کو انہوں نے مغربی طرز فکر سے متاثر ہو کر بلکہ اس کی فکری غلامی کا قلابہ پہننے کی وجہ سے مصالح سمجھا ہوتا ہے۔ اگر بالفرض ان مسائل میں مغرب کو موقف وہ ہوتا جو اسلام کا ہے تو وہ لوگ یہ سب کچھ نہ کہتے اور ان تبدیلیوں کا ان کے دل میں کبھی خیال بھی نہ آتا۔ بلکہ اگر آج بھی مغرب کا موقف بدل جائے تو یہ بھی بڑی سرعت سے اپنا موقف بدل لیں گے۔ یہ اس کے نقش پا کے پیرو اور مقلد محض ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے سچ پیشین گوئی کی تھی کہ مسلمانوں میں یہود و نصاریٰ کی مکمل اتباع کرنے والے پیدا ہوں گے۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی گوہ کے بل میں چلے جائیں گے تو یہ بھی اس میں داخل ہو جائیں گے۔

### معتدل مکتب فکر کے امتیازات

مکتب فکر مختلف ایسی فکری اور اخلاقی امتیازات اور خصوصیات رکھتا ہے، جو اس کو اس کے مقابل دونوں مکاتب فکر سے ممتاز کرتی ہیں، یعنی ظاہری مکتب فکر جو جزئی نصوص کو مقاصد سے الگ کر کے دیکھتا ہے، اور اس کے بالمقابل دوسری انتہا پر قائم وہ مکتب فکر جو مقاصد و مصالح اور روح دین کا نام لے کر قرآن و سنت کے نصوص کو مطلق نظر انداز کرتا ہے۔

یہ مکتب فکر ان دونوں مکاتب کی انتہاؤں کے درمیان اعتدال کی روش اختیار کرتا ہے، اور یہی چیز اس کی مندرجہ ذیل خصوصیات کا سبب ہے۔

### ۱- شریعت کی بلند مرتبی اور کمال پر ایمان

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اس مکتب فکر کا ایمان ہے کہ شریعت اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہونے کی وجہ سے ہر کمی سے پاک اور بلند مرتبہ ہے، اللہ کے علم و حکمت پر مبنی ہونے کی وجہ سے اس کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں کوئی ایسا حکم ہو سکتا ہے جو بندوں کی دین یا

دنیا میں ان کے لئے کسی تنگی یا ضرر کا باعث ہو۔ ورنہ دونوں باتوں میں سے ایک لازم آئے گی اس نے ایسا حکم انجانے میں دے دیا ہوگا یا جان بوجھ کر اس نے اپنی مخلوق کو پریشانی اور تنگی میں ڈالا ہے اور دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کی شان عالی کے لئے محال ہیں۔

عدم علم کا بھی کوئی سوال نہیں، اللہ تعالیٰ خود ارشاد فرماتا ہے: اللہ تعالیٰ پر کچھ مخفی نہیں آسمانوں اور زمینوں میں‘ (آل عمران: ۵) وہ جانتا ہے کہ انسان کی صلاح کس چیز میں ہے اور اس کے لئے بگاڑ کا باعث کیا ہے، اس کے عروج و ارتقاء کے اسباب کیا ہیں، اور تنزیلی و پسندی کے کیا۔ ”کیا نہیں جانے گا، وہ جس نے پیدا کیا، حالانکہ وہ بڑا باریک بین اور خبر رکھنے والا ہے“ (الملک: ۲۲۰) اور اس کا بھی کوئی سوال نہیں کہ اس نے اپنے بندوں کو مشقت و تنگی میں ڈالا ہو، اللہ نے اس کی واضح نفی فرمائی ہے۔ ارشاد ہے: اگر چاہتا اللہ تو تم کو مشقت میں ڈال دیتا۔ (البقرہ: ۲۲۰) نیز ارشاد ہے: اللہ تمہارے بارے میں آسانی چاہتا ہے اور نہیں چاہتا مشقت (البقرہ: ۱۸۵) قرآن کہتا ہے: اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے لئے کوئی تنگی رکھے (المائدہ: ۶) اور کہتا ہے: اللہ نے نہیں رکھی تم پر دین میں کوئی تنگی (الحج: ۷۸) اور کہتا ہے: اللہ تمہارے اوپر تخفیف کرنا چاہتا ہے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے: (النساء: ۲۸)

یہ خیال اللہ کی رحمت کے بھی خلاف ہے۔ جس رحمت کو اس نے اپنی صفت بتایا ہے۔ قرآن اللہ کی اس صفت رحمت کے تذکرے سے بھرا پڑا ہے۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کے ساتھ نرمی اور رحمت کرنے والا ہے۔ (البقرہ: ۱۴۳) اور یہ رحمت سیدنا نبوت محمدی کی ایک خاص صفت بھی ہے۔ ”وما ارسلناک الا رحمة للعالمین“۔ (الانبیاء: ۱۰۷)

لہذا اس معتدل مکتب فکر کا ایمان ہے کہ اسلامی شریعت کا ہر حصہ بندوں پر اللہ کی رحمت تیسیر و تخفیف سے عبارت ہے۔ اور جس نے اس کے خلاف گمان کیا اس نے شریعت پر افتراء پرداز کی، اور خداوند قدوس کے بارے میں بدگمانی کا مرتکب ہوا، یا کم سے کم حق و صواب کی

توفیق سے محروم رہا۔

بعض اوقات ایک گہری نظر رکھنے والا عالم پاتا ہے کہ حدیث میں آئے بعض احکام اس وقت کے مخصوص حالات کی رعایت پر مبنی اور کسی معتبر مصلحت کے پیش نظر یا کسی مفسدہ کے سدباب کے لئے دیئے گئے تھے۔ یا اس وقت موجود کسی پریشانی کا وہ حل تھے، یا اس وقت کے کسی عرف پر مبنی تھے۔ اب یہ چیزیں بدل گئیں اس لئے وہ حکم بھی ختم ہو گئے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں بیان کردہ کوئی حکم ہو سکتا ہے کہ بظاہر عام اور مستقل حکم لگے، لیکن غور کی نظر ڈالنے سے پتہ چلے کہ وہ کسی علت یا عرف پر مبنی ہے جس کے ختم ہو جانے سے حکم بھی بدل جائے گا۔

لیکن اس کے لئے گہری بصیرت، دقیق نظر، نصوص کا وسیع و عمیق مطالعہ روح دین اور مقاصد شریعت سے بصیرت مندانہ آگاہی ضروری ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ عالم کے اندر اخلاقی جرات اور لوگوں کی ناراضگی سے بے پروا حق بات علانیہ کہنے کی ہمت بھی ہو۔ اور یہ کوئی آسان بات نہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو اس کی یہ قیمت یہ چکانی پڑی کہ ان کے زمانے کے بہت سے علماء ان کے دشمن ہو گئے، اور نوبت بارہا اسیری کی آئی یہاں تک کہ ان کا انتقال بھی جیل میں ہوا۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

نص کے صحیح فہم کے لئے ان حالات و واقعات کی گہری، معرفت ضروری ہے، جن میں وہ نص وارد ہوا ہے اور جن کی توضیح اس کا مقصد ہے۔ اسی طرح حدیث کی مراد پورے طور پر واضح ہو سکتی ہے، ورنہ خطرہ ہے کہ آدمی غلط اندازے کے پیچھے چل پڑے یا نص کے ایسے ظاہری معنی کی اتباع کرنے لگے جو شارع کے مقصود نہیں تھے۔

سب جانتے ہیں کہ علماء اسباب نزول کو قرآن کے صحیح فہم میں معین و مددگار علم قرار دیتے ہیں۔ تاکہ قاری اس قسم کی غلط فہمیوں اور کج روشوں میں نہ پڑ جائے جن میں غالی خوارج وغیرہ

پڑ گئے تھے۔ اسباب نزول سے ناواقفی کے نتیجے میں انہوں نے کفار و مشرکین کے بارے میں نازل آیتوں کا اطلاق مسلمانوں پر کیا، یہاں تک کہ ابن عمرؓ کو کتاب اللہ کی معنوی تحریف کے ارتکاب کی بنا پر بدترین مخلوق قرار دیتے تھے۔ لہذا جب قرآن فہمی کے لئے اسباب نزول کا علم مطلوب ہے۔ تو حدیث کے اسباب ورود کا علم اس سے زیادہ ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ قرآن اپنے مزاج کے اعتبار سے وقتی اور جزئی باتوں کے بجائے عمومی اور اصولی نصوص پر مبنی ہے۔ اس کے برخلاف حدیث بہت سے جزئی اور مخصوص زمان و مکان سے متعلق مسائل سے متعلق وارد ہوئی ہے۔ اسی لئے اس میں قرآن سے کہیں زیادہ جزئیات اور تفصیلات ملتی ہیں۔ اس لئے عام اور خاص (جزئی اور کلی) اور وقتی اور زمانی تخصیص سے ماوراء نصوص میں تمیز ضروری ہے۔ ہر ایک کا اپنا درجہ اور حکم ہے، سیاق و سباق اور اسباب و حالات کی معرفت سے ہیں (اللہ کی توفیق کے سہارے) صحیح فہم حاصل ہوتا ہے۔

وہ صحیح اور گہرا فہم اور فقہ جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ جس کے بارے میں خیر عظیم کا ارادہ فرماتا ہے اس کو دین کا گہرا فہم و شعور عطا فرماتا ہے۔<sup>۱</sup>  
یہ گہرا فہم اسی کو حاصل ہوتا ہے جو قرآن و سنت کے نصوص پر مقاصد شریعت کے ساتھ مربوط کر کے غور کرتا ہے۔

اس لئے باتوفیق فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ نص کے الفاظ ہی میں الجھ کر ان حکمتوں و مقاصد اور اس ماحول کے ادراک سے عاجز و محروم نہ رہ جائے، جن کا بڑا اعتبار ہے معانی کے دریا میں شناوری کرنے والے علماء کی نظر میں۔ اس کے بغیر قدم پھسلیں گے اور غلط فہمیوں سے نہیں بچا جاسکے گا۔ اور لوگ شارع حکیم کے مقصود سے کہیں اور جا بھٹکیں گے۔ اور ان کا گمان یہ ہوگا کہ وہ نصوص دین کو لازم پکڑے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی کتاب کا دفاع کر رہے ہیں۔ حالانکہ وہ

۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہماری کتاب ”کیف يتعامل مع الرثة النبویة“ ص ۱۵۴-۱۴۶

۲۔ متفق علیہ، الملؤلؤ والمرجان (۶۱۵)

درحقیقت قرآن کی روح، سنت کے جوہر اور اسلام کے مغز و حقیقت کو کھو چکے ہوں گے۔ ایسے لوگ ہیں، اور ان سے ایسی غلطیاں ہو رہی ہیں۔ ان میں جو اجتہاد کے اہل ہیں ان کو وہ ثواب ملے گا جو غلطی کرنے والے مجتہد کے لئے ہے اور جو اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باوجود اس میدان میں گھسے ہوں گے ان کو کوئی اجر نہیں ملے گا۔ اور خدا کے دربار میں ان کا کوئی عذر نہیں ہوگا۔ وہ اس حدیث کے مصداق ہیں جس میں آتا ہے کہ ایک شخص کو جنابت لاحق ہوئی، اس کے جسم میں ایک بڑا زخم تھا، کچھ لوگوں نے اس کو فتویٰ دے دیا کہ اس کو ہر حال میں غسل ہی کرنا ہے، اس بے چارے نے ایسا ہی کیا، جس سے زخم بڑھ گیا اور وہ مر گیا۔ آپ ﷺ کو پتہ چلا تو فرمایا: انہوں نے اس بے چارے کو مار ڈالا، اللہ ان کو ہلاک کرے، نہیں معلوم تھا وہ پوچھ لیتے۔ نہ جاننے کا علاج پوچھنا ہی ہے۔ اس کے لئے کافی تھا کہ وہ زخم پر پٹی باندھتا اور تیمم کرتا۔ غور کیجئے، رسول اللہ ﷺ نے اس جلد بازی کے فتویٰ کو جو صحیح علم پر مبنی نہیں تھا۔ اس شخص کا قتل قرار دیا۔ اس میں بلا علم فتویٰ دینے اور افتراء علی اللہ کا ارتکاب کرنے والوں کے لئے سخت تنبیہ ہے۔

ذیل میں ہم بعض ایسی مثالیں پیش کر رہے ہیں جن میں خاص طور پر جزئی نصوص اور حدیث کے کلی مقصد یا عام مقصد کے درمیان ربط پیدا کر کے صحیح شرعی حکم کے استنباط کی کوشش کرنی چاہئے۔

- (۱) عبادات میں: نفقہ میں نصاب زکوٰۃ دو نہیں ایک ہونا چاہئے۔
- (۲) عائلی مسائل (احوال شخصیت) میں: عورت کا بلا محرم سفر، مرد کاراٹ میں گھر لوٹنا۔
- (۳) سیاست شرعیہ میں: حدیث ”میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہے“۔ اور حدیث ”حکمران (خلفاء) قریش میں سے ہوں گے“

نفقہ میں زکوٰۃ کے دو نصاب؟

کبھی کبھی نص کسی خاص عرف پر مبنی ہوتا ہے اور پھر وہ عرف بدل جاتا ہے، یا مکمل طور پر

۱۔ سنن ابوداؤد، مستدرک حاکم

ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی واضح مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نفقہ کی زکوٰۃ کے لئے دو نصاب مقرر فرمائے تھے، ایک چاندی کا دو سو درہم (جس کی مقدار ۵۹۵ گرام ہے) اور ایک سونے کا ۲۰ مثقال یا دینار (جس کی مقدار ۸۵ گرام ہے) اس زمانے میں ایک دینار دس درہم کے برابر ہوتا تھا۔ احادیث میں اس کی صراحت موجود ہے۔

بعض لوگوں کے ذہن میں آسکتا ہے کہ یہ نص دین کی ایک اہم عبادت زکوٰۃ کے بارے میں ہے، لہذا اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ زکوٰۃ روزہ و نماز کی طرح کوئی خالص عبادت (عبادت محضہ) نہیں ہے، بلکہ اس میں عبادت کے ساتھ ایک مالیاتی حق کا پہلو بھی ہے، اسی لئے اس کو علماء نے خراج، سیاست شرعیہ اور اموال کی کتابوں میں بھی بیان کیا ہے۔ اور بلاشبک زکوٰۃ اسلام کے اجتماعی اور مالی نظام کا ایک حصہ ہے۔ لہذا اس میں تغلیل (یعنی احکام کی علتوں کے علم) اور قیاس کی گنجائش ہے۔ لہذا کوئی سبب نہیں ہے کہ اس کے کچھ احکام اگر کسی ایسی مصلحت اور عرف پر مبنی ہوں جو بدل گئے ہوں تو ان پر غور و فکر کیا جائے۔

میں نے اپنی کتاب ”فقہ الزکوٰۃ“ میں واضح کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا مقصد زکوٰۃ کے دو الگ الگ نصاب مقرر کرنا نہیں تھا، بلکہ درحقیقت وہ دونوں ایک ہی نصاب ہیں، جو اس کے بقدر مال کا مالک ہوگا غنی سمجھا جائے گا۔ اس زمانے میں دو کرنسیاں چلتی تھیں لہذا ایک ہی نصاب دونوں میں بیان کر دیا گیا تھا۔ عربوں کی اپنی کوئی کرنسی نہیں تھی، بلکہ ان کے یہاں چاندی کے ایرانی درہم اور سونے کے رومن دینار کا چلن تھا، زیادہ تر درہم میں کاروبار ہوتا تھا، بیزنطینی رومن حکومت کے دینار کا کم رواج تھا۔

رسول اللہ ﷺ نے اس مقدار کی تعیین کے لئے جس کا مالک مالدار سمجھا جائے، ان دونوں کرنسیوں کا نصاب بیان فرمایا جو اس وقت عرب معاشرے میں رائج تھیں۔ لہذا اس نص کی بنیاد پر اس وقت کے عرف پر تھی۔ اور دونوں کرنسیوں کا نصاب حقیقتاً بالکل برابر تھا، اب

ہمارے زمانے میں حالت بالکل بدل گئی ہے، اور چاندی سونے کے مقابلے بہت سستی ہو گئی ہے، لہذا اب نصاب کی دو ایسی مقداریں طے کرنا جن میں زمین آسمان کا فرق ہو صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ کہنا کہ زکوٰۃ کا نصاب اتنے پیسے ہیں جو ۸۵ گرام سونا یا ۵۹۵ گرام چاندی کے ہم قیمت ہوں۔ اس صورت میں سونے اور چاندی کے نصاب میں ایک اور دس سے بھی زیادہ کی نسبت ہے، بڑی غیر معقول ہے یہ بات کہ ہم کسی متعین مقدار میں روپیوں، کویتی دینار، یا سعودی ریال کے مالک شخص سے کہیں کہ تم غنی ہو اگر ہم چاندی کے نصاب کو دیکھیں اور فقیر ہو اگر سونے کے نصاب کو دیکھیں۔ اس مشکل کا حل یہی ہے کہ ہم اپنے زمانے کے لئے نقد پیسوں کا ایک نصاب مقرر کریں۔ جس سے مالدار کی کم از کم مقدار کا فیصلہ کیا جاسکے۔ ہمارے مشائخ میں سے شیخ محمد ابو زہرہ اور شیخ عبدالوہاب خلاف وغیرہ نے زکوٰۃ سے متعلق دمشق میں ۱۹۵۲ء میں دیئے گئے لیکچر میں یہی رائے اختیار کی تھی، اور اس کم علم نے بھی زکوٰۃ سے متعلق اپنے تحقیقی مقالے ۲ میں اسی رائے کو اختیار کیا ہے، اس میں کسی نص کی مخالفت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نص ایک خاص عرف پر مبنی ہے، لہذا اس عرف کے بدل جانے یا زائل ہو جانے سے حکم کا بدلنا بالکل فطری چیز ہے۔

### بلا محرم عورت کا سفر

اس نقطہ نظر سے اس حدیث پر بھی غور کی ضرورت ہے جو صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے منع فرمایا کہ عورت صرف محرم رشتہ دار کے ساتھ ہی سفر کرے ۳۔

۱۔ کسی شخص کے لئے دو بالکل الگ الگ نصابوں کی تعیین جن میں نہایت بڑا فرق ہو بالکل بے معنی بات ہے۔ ہم نے اپنی کتاب ”فقہ الزکوٰۃ“ میں مسئلہ پر بحث کر کے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ اور ایک نصاب کی تعیین پر زور دیا ہے۔

۲۔ ملاحظہ ہو: فقہ الزکوٰۃ: ۱/۲۶۱-۲۶۵

۳۔ صحیح بخاری: ۱۷۶۳، صحیح مسلم: ۱۳۴۱



اس ممانعت کی علت عورت کے بارے میں ان خطرات کا اندیشہ ہے جو اونٹ، خچر اور گدھوں پر سفر کے زمانے پیش آسکتے تھے۔ جب سفر صحراؤں اور ایسے راستوں سے ہوتا تھا جہاں عموماً کوئی آبادی نہیں ہوئی تھی۔ ایسی سنسان جگہوں سے اکیلی عورت اگر کسی خطرے کا شکار نہ بھی ہوگی تو بھی افواہیں ضرور پیدا ہو سکتی ہیں اور بدنام ضرور کی جاسکتی ہے۔

لیکن اب سفر بالکل مختلف ہو گیا ہے۔ اب اگر عورت ایسے جہاز میں سفر کرتی ہے جس میں سویا اس سے زائد مسافر ہیں یا ٹرین سے سفر کر رہی ہے جس میں سیکڑوں کی بھیڑ ہے، تو اب کہاں وہ خطرے اور اندیشے رہے جو اس زمانے میں تھے؟ لہذا اب اکیلی عورت کے اس طرح کے سفر میں کوئی شرعی مانع نہیں ہونا چاہئے اور اس کو حدیث کے خلاف نہیں سمجھنا چاہئے۔

بلکہ بخاری میں حضرت عدی بن حاتم کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا گیا ہے کہ وہ زمانہ آئے گا جب اکیلی عورت بلاشوہر کے حیرہ (عراق) سے بیت اللہ کے ارادہ سے سفر کرے گی۔ حدیث میں یہ واقعہ اسلام کے ظہور اور اس کے زیر سایہ دنیا میں امن قائم ہونے کی پیشین گوئی کے طور پر تعریف کے انداز میں ذکر میں آیا ہے، لہذا یہ حدیث امن کی حالت میں اکیلی عورت کے سفر کی دلیل ہے۔ اسی سے ابن حزم نے اس کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض ائمہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت کو معتبر عورتوں کا ساتھ مل جائے تو وہ بلا محرم اور بلا شوہر اکیلی حج کو جاسکتی ہے۔ صحیح بخاری کے مطابق حضرت عمر کے زمانے میں حضرت عائشہ اور بعض دیگر امہات المؤمنین نے حج فرمایا تھا۔ ان کے ساتھ صرف حضرت عثمان اور حضرت عبدالرحمن بن عوف تھے ۲۔ بلکہ بعض فقہاء کو ایک عورت کے ساتھ بھی کافی کہتے

۱۔ ملاحظہ ہو: فتح الباری: ۴/۳۶۶، ما بعد، طبع مکتبہ حلی۔

۲۔ صحیح بخاری: ۱۷۶۱

ہیں۔<sup>۱</sup> بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر راستہ پر امن ہو تو وہ اکیلی سفر کر سکتی ہے۔ شافعیہ میں سے صاحب مہذب نے اس کو راجح کہا ہے۔<sup>۲</sup> سفر حج کے بارے میں ہے جب کہ بعض شوافع نے دوسرے اسفار کا بھی یہی حکم قرار دیا ہے۔<sup>۳</sup>

مسافر آدمی کا رات میں گھر والوں کے پاس پہنچنا:

سفر ہی کے سلسلے میں حدیث میں یہ حکم بھی آیا ہے کہ اگر مرد لمبی مدت کے بعد گھر آ رہا ہو تو اپنی بیوی کے پاس رات کو نہ پہنچے، رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں کے پاس رات کو نہیں پہنچتے تھے بلکہ یا صبح پہنچتے تھے یا شام پہنچتے تھے۔ بعض روایات میں اس حکم کی دو علتیں بیان کی گئی ہیں۔  
۱- کسی بھی مسلمان کی یہ شبیہ نہیں قائم ہونی چاہئے کہ وہ اپنے گھر والوں پر اعتماد نہیں کرتا اور کوشش کرتا ہے کہ اچانک ان کے پاس پہنچے، شاید کوئی مشتبہ بات مل جائے، یا کوئی قابل اعتراض معاملہ سامنے آجائے۔ یہ بدگمانی ہے، جس کو اسلام ناپسند کرتا ہے اور خصوصاً زن و شوہر کے مقدس رشتے میں اس کی کوئی گنجائش نہیں دیتا۔

۲- عورت کو معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا شوہر آنے والا ہے تاکہ وہ اس کے استقبال کے لئے جسمانی اور نفسیاتی طور پر تیار ہو، اس کی صرف حدیث کے الفاظ میں یہ کہہ کر اشارہ کیا گیا ہے کہ ”تاکہ عورت صفائی کر لے، اور بال کاٹ لے“۔<sup>۴</sup>

اس کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آج کے زمانے میں مرد فون اور خط یا دیگر ذرائع سے اپنے آنے کی خبر بیوی کو دے کر رات میں بھی گھر آ سکتا ہے۔ خصوصاً اس لئے کہ اس زمانے میں بسا اوقات آدمی کو سفر سے واپسی کے وقت کا اختیار نہیں ہوتا۔ پہلے زمانے میں اونٹنی کا سوار اپنے

۱۔ عون المعبود: ۵/ ۱۰۳، طبع دارالکتب العلمیہ، بیروت۔

۲۔ المہذب: ۱/ ۱۹۷

۳۔ فتح الباری: ۴/ ۳۶

۴۔ صحیح بخاری: ۴۹۳۸، صحیح مسلم، ۷۱۵، بحوالہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ۔

حساب سے چل سکتا تھا مگر آج کا مسافر جہاز اور ریل کے اوقات کا پابند ہوتا ہے۔

انا بری ء من کل مسلم یقیم بین اظہر المشرکین

یہاں ہم ایک اور مثال پیش کرتے ہیں: حدیث میں آتا ہے کہ: میں بے تعلق ہوں ہر اس مسلمان سے جو مشرکین کے درمیان اقامت اختیار کرے، دونوں کی آگ بھی ایک دوسرے کو نظر نہیں آنی چاہئے ۲۔ اس حدیث سے بعض لوگوں نے غیر مسلم ملکوں میں رہنے کی حرمت کا مفہوم سمجھا، اور مختلف ملکوں سے تعلق رکھنے والے کئی مفتیوں نے یہی فتویٰ دے کر یورپ وغیرہ میں رہنے والے مسلمانوں کو تنگی میں بھی ڈال دیا ہے۔ حالانکہ ہمارے اس زمانے میں مختلف ضرورتوں مثلاً تعلیم، علاج، روزگار، تجارت، سیاسی پناہ (Assylum) اور سفارتی اعمال وغیرہ کے پیش نظر اس سے چارہ بھی نہیں ہے، اسی طرح بعض دینی ضرورتوں مثلاً نئے مسلمانوں کی تعلیم و تربیت اور ان کو اسلام پر ثابت قدم رکھنے اور دعوت و اشاعت اسلام کا بھی یہی تقاضا ہے۔ خصوصاً ایسے زمانے میں جب دنیا سمٹ کر بقول شخصے ایک بڑے گاؤں کی طرح ہو گئی ہے۔

حالانکہ (جیسا کہ شیخ رشید رضا نے کہا ہے) حدیث اصلاً رسول اللہ ﷺ کی نصرت و مدد کے لئے مشرکین کے علاقے سے مدینہ ہجرت کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔ سنن کی کتابوں میں اس کو روایت کیا گیا ہے۔ ابوداؤد نے اس کو حضرت جریر ابن عبد اللہ سے روایت کیا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ بہت سے راویوں نے حضرت جریر کا نام نہیں لیا ہے، یعنی مرسل روایت کیا ہے، نسائی نے بھی صرف مرسل روایت ذکر کی ہے، ترمذی نے بھی مرسل روایت ذکر کر کے کہا ہے کہ یہی زیادہ صحیح ہے اور مرسل روایت کی تصحیح امام بخاری سے نقل کی ہے۔ لیکن امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس کو روایت نہیں کیا ہے۔ اور مرسل سے احتجاج میں مشہور اختلاف ہے۔ حدیث یہ ہے کہ: رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ نضعم کی طرف ایک سر یہ بھیجا، ان میں سے کچھ لوگ جان بچانے کے

۱ ملاحظہ ہو ہماری کتاب: الصحوة الاسلامیة بین الحج و البطرف: زیر عنوان: الاتجاہ الظاہری فی فہم النصوص

۲ سنن ابوداؤد، کتاب الجہاد: ۲۶۴۵، سنن ترمذی: ۱۶۰۴، البانی نے اس کو صحیح الجامع ۶۱ میں ذکر کیا ہے۔

لئے سجدہ کرنے لگے۔ سر یہ کے امیر نے ان کو بھی تیزی سے قتل کیا۔ آپ کو خبر ملی تو آپ نے ان کی آدھی دیت ادا کرنے کا حکم دیا، اور فرمایا: جو مسلمان غیر مسلموں کے بچ میں رہے میں اس سے بری ہوں۔ پوچھا گیا کیوں؟ اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: ان کی آگ بھی ایک دوسرے کو نظر نہیں آتی چاہئے۔ یعنی ان کو ایک دوسرے سے دور رہنا چاہئے۔

اس سے پتہ چلا کہ ان مسلمانوں کی بھی آپ نے آدھی دیت دلوائی، اس لئے کہ انہوں نے ایسی غلطی کی تھی کہ جس کی وجہ سے وہ قتل کئے گئے۔ اللہ اور رسول سے جنگ کرنے والے مشرکین کے بچ رہنے کی وجہ سے ان کی آدھی دیت ساقط ہوگئی۔ یہ اہل حرب مشرکین کے بچ رہنا بڑا جرم تھا۔ اس لئے کہ ایسا کرنے والا رسول اللہ کی مدد اور اللہ کے دین کی نصرت سے روگردانی کرنے والا تھا۔ ان ہی لوگوں کے بارے میں قرآن نے کہا تھا:

والذین آمنوا و لم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا  
و ان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم و بينهم ميثاق۔  
[الانفال: ۷۲]

اور جو لوگ ایمان لائے مگر انہوں نے ہجرت نہیں کی، ان سے ان کا ولاء (نصرت و مدد) کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہاں وہ اگر تم کو دین کے مسئلے میں مدد کے لئے دہائی دیں تو تم پر ان کی مدد کرنا حق ہے، مگر ایسی قوم کے خلاف نہیں جس سے تمہارا معاہدہ ہے۔

یعنی اللہ نے (ہجرت کے وجوب کے زمانے میں) ہجرت نہ کرنے والے مسلمانوں سے ولاء یعنی نصرت و تعلق سے منع کر دیا۔ لہذا رسول اللہ کے اس قول کہ میں ہر مسلمان سے جو مشرکین کے بچ رہے بری ہوں کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ قتل کر دیا جائے تو میں اس کے خون کی ذمہ داری سے بری ہوں۔ اس لئے کہ اس نے ان مشرکین کے بچ میں رہ کر خطرہ میں ڈالا جو اسلامی حکومت سے برسر پیکار ہیں۔

اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ ارشاد نبویؐ جن حالات کے درمیان صادر ہوا تھا اگر وہ حالات باقی نہ رہیں اور اس کے پیچھے کارفرما علت (یعنی مصلحت کا حصول اور جس مضرت کا دفعیہ مقصود تھا وہ) ختم ہو جائے تو قرین قیاس ہے کہ یہ حکم بھی ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔ علت ہے تو حکم ہے، علت نہیں تو حکم نہیں۔

الائمه من قریش:

اسی قسم میں وہ حدیث بھی داخل ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ: حکام وامراء قریش ہی میں سے ہوں گے، بعض لوگوں نے اس حدیث کو بغیر کسی علمی سبب کے اور بغیر اس اسانید کی تحقیق کے مطلقاً رد کر دیا۔ ان کے رد کرنے کا سبب صرف ایسے کسی حکم کا استبعاد تھا۔ بعض نے اس کی اسانید پر تنقید کرنی چاہی، حالانکہ اس کی سندوں میں بعض صحیح ہیں اور ان میں سے بعض تو بخاری و مسلم میں بھی ہیں، ان لوگوں نے حضرت عمر کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ: اگر میرا وقت ابو عبیدہ کی زندگی میں آ گیا تو میں ان کو اپنے بعد کے لئے خلیفہ نامزد کر جاؤں، اور اگر وہ نہ ہوئے تو معاذ بن جبل کو کر جاؤں گا۔ اور معاذ بہر حال خزر جی اور انصاری تھے ۲ اور بعض کا رجحان یہ ہے کہ تعدی امور کے علاوہ دیگر معاملات میں حدیث نبوی میں وارد حکم کی علت اور مقصود جو اصلاً اس حکم کا سبب ہوتا ہے، اس پر غور کرنا چاہئے، جب تک وہ مقصود و علت باقی ہے حکم باقی، اور جب وہ مقصود ختم حکم ختم۔ صاحب بصیرت مورخ ابن خلدون کا یہی نقطہ نظر ہے۔ انہوں نے اپنے مایہ ناز مقدمہ تارخ میں اس حدیث کی یہ تشریح کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیش نظر اس وقت قریش کی قوت اور ان کو حاصل قبائلی حمایت تھی۔ ابن خلدون کی رائے میں قوت و طاقت اور عوامی حمایت پر ہی خلافت و اقتدار قائم ہوتے ہیں۔ جب یہ ثابت ہوا کہ خلیفہ کے قریشی ہونے کی شرط اس لئے تھی کہ قریش کو ایسی قبائلی حمایت اور طاقت

۱۔ مندا احمد: ۱۰۸، اس کے محققین کا کہنا ہے کہ اس سند کے راوی ثقہ ہیں اور حدیث حسن لغیرہ ہے۔

۲۔ فیض القدر: ۳/۱۹۰

حاصل تھی کہ ان ہی کے ہاتھ میں خلافت جانے سے نزاع کا اندیشہ نہ تھا، تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ قریشیت کی شرط دراصل طاقت و صلاحیت کی بنا پر تھی، لہذا ہم اس کو اسی کی طرف راجع کرتے ہیں، اور اصل مقصود علت کو قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خلیفہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسی جماعت سے تعلق رکھنے والا ہونا چاہئے جس کے پیچھے مضبوط قبائلی حمایت ہو۔ تاکہ اس کے حامی قبائل دوسروں کو اس کے تابع رکھیں، اور اسی طرح امت میں اتحاد برقرار رہے۔

صحابہ و تابعین کے یہاں نصوص کی علتوں اور ماحول کی رعایت

نصوص خصوصاً احادیث کے ماحول اور اسباب کی رعایت اور ان میں غور و نظر کا یہ طریقہ فکر صحابہ و تابعین کے یہاں ہم کو نظر آتا ہے، انہوں نے جب بعض احکام کے بارے میں محسوس کیا کہ یہ زمانہ نبوت کے مخصوص حالات کے پیش نظر دیئے گئے احکام تھے، تو انہوں نے حالات کے بدلنے پر ان احادیث کے ظاہر پر عمل ترک کر دیا۔

مثلاً صحیح مسلم میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری باتیں کچھ بھی نہ لکھا کرو، اور جس نے قرآن کے علاوہ میرے حوالے سے کچھ بھی لکھا ہو تو اس کو مٹا دے۔<sup>۲</sup> اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ جمہور صحابہ نے حدیثیں لکھی ہیں اور لکھنے کی اجازت دی۔ جس کا تفصیل سے مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اپنے خطبہ سیرت میں تذکرہ کیا ہے۔ تاریخ تدوین سنت پر تصنیف کرنے والوں مثلاً ڈاکٹر عجاج الخطیب، اور ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام نے سمجھ لیا تھا کہ اس حکم نبوی کا اصل مقصد یہ تھا کہ جب تک قرآن مکمل طور پر محفوظ نہ ہو جائے اس وقت تک ساری توجہ قرآن پر مرکوز رہے۔ دوسری طرف شروع شروع میں کچھ لوگوں کے بارے میں یہ بھی خطرہ تھا کہ کہیں وہ دوسری

۱ ملاحظہ ہو: مقدمہ ابن خلدون: ۲/ ۶۹۵، ۶۹۶، طبع دوم لجنۃ البیان العربی مع تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد دانی۔

۲ صحیح مسلم، کتاب الزہد والرقائق (۳۰۰۴)

لکھی ہوئی چیزیں بھی قرآن میں نہ شامل کر بیٹھیں۔ جب یہ اندیشہ نہیں رہا تو انہوں نے حدیث لکھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا، اور حدیث لکھنے کو رسول اللہ ﷺ کی مخالفت نہیں جانا۔ اور پھر یہی رائے مسلمانوں کا اجتماعی موقف بن گئی۔ اور شروع میں جو اختلاف تھا ختم ہو گیا۔ اور اس کے نتیجے میں حدیث کی ساری کتابیں لکھی گئیں۔ اور پہلے اسی سلسلے میں جو کچھ اختلاف تھا ختم ہو گیا۔

انہی مثالوں میں سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمینوں کو فاتح فوج میں تقسیم فرمادیا تھا، مگر حضرت عمر نے سواد عراق کو تقسیم نہیں فرمایا اور یہ مناسب سمجھا کہ عراق کی زمین مفتوحین کے پاس ہی رہنے دی جائیں، اور ان سے خراج لیا جائے تاکہ وہ بیت المال کی مستقل آمدنی کا ذریعہ بنیں ۲۔ اس سلسلے میں ابن قدامہ کہتے ہیں کہ خیبر کا واقعہ ابتداء اسلام اور شدید غربت کے زمانے کا تھا، لہذا تقسیم کر دینے میں مصلحت تھی، بعد میں مصلحت کا تقاضا تھا کہ زمین کاشت کاروں کے پاس ہی چھوڑ دی جائے، سو ایسا ہی کیا گیا۔ ۲ حضرت عمر نے غنیمت کو فوج میں تقسیم کرنے کے قرآنی حکم کی خلاف ورزی نہیں کی بلکہ انہوں نے اس کو ان اموال منقولہ کے ساتھ خاص مانا جن کو حقیقتاً قبضہ کر کے جمع کیا گیا ہو۔

انہی مثالوں میں حضرت عثمان کا ایک فیصلہ بھی تھا۔ صحیح حدیث میں بھٹک جانے والے اونٹ کو لقطہ کے طور پر پکڑنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت عثمان کے زمانے میں حالات بدلے تو انہوں نے اس کو لقطہ کے طور پر پکڑنے اور اعلان کرنے کا حکم دیا۔ اور اگر پھر بھی اس کے مالک کا پتہ نہ چل سکے تو حکم دیا کہ وہ بیچ دیا جائے اور اس کی قیمت کو محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ اس کا مالک آکر لے لے۔ ۳

- 
- ۱ ملاحظہ ہو: تدریب الراوی للسیوطی: ۲/۶۵ وما بعد تحقیق ڈاکٹر عبد الوہاب عبد اللطیف، طبع دوم۔
  - ۲ حضرت عمر کے اس فیصلہ کی مکمل تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ہماری کتاب: السیاسة الشرعية بین نصوص الشريعة و مقاصدها" صفحہ ۱۸۸-۲۰۱، طبع مکتبہ وہب۔
  - ۳ المغنی: ۲/۳۰۸، دار الفکر۔ بیروت۔

بعض کم فہموں کو خیال ہوا ہے، بلکہ بعض نے تو اظہار بھی کر دیا ہے کہ حضرت عثمان نے رسول اللہ ﷺ کے حکم کی مخالفت کا ارتکاب کیا ہے۔ حالانکہ سچی بات یہ ہے کہ حضرت عثمان نے لوگوں کے مال کی حفاظت کے شریعت کے اہم مقصد پر نظر کی، اور وہ فیصلہ کیا جو ان کے زمانے کے لحاظ سے زیادہ مبنی بر مصلحت تھا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ اس زمانے کے لحاظ سے زیادہ مبنی بر مصلحت تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح ابن قدامہ نے حضرت عمر کے عراق کی زمین تقسیم نہ کرنے کے فیصلہ کے بارے میں کہا ہے۔

اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بہت سے احکام اور فیصلے ایک حکم راں اور امام کی حیثیت سے ہوتے تھے، آپ ﷺ اپنے زمانے میں جیسی مصلحت سمجھتے تھے ویسا کرتے تھے۔ لہذا جب مصلحت کے تقاضے مختلف ہوں گے تو یہ احکام بھی بدل جائیں گے۔ انہی احکام میں حضرت عثمان کا مرض الموت کی طلاق کے نہ پڑنے کا فیصلہ تھا، اس لئے کہ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ بظاہر طلاق بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لئے دی گئی ہے۔ صحابہ کرام نے اس فیصلہ سے اتفاق کیا اور انہی مثالوں میں سے حضرت علی کا یہ فیصلہ تھا کہ کاری گر (صناع) کے پاس لوگوں کا جو مال ضائع ہو جائے وہ اس کے ضامن ہوں گے۔ حالانکہ اصل قاعدے کے مطابق کاری گر کے پاس بننے کے لئے آیا ہوا مال امانت ہونا چاہئے۔ اور امین ضامن نہیں ہوتا، لیکن حضرت علی نے خیال کیا کہ ہمارے زمانے میں لوگوں کے مال کی حفاظت کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ کاریگر کو ضامن بنایا جائے، اور اسی سلسلہ میں انہوں نے اپنا مشہور جملہ ارشاد فرمایا تھا کہ

لا یصلح الناس الا ذاک لوگ اسی سے ٹھیک ہوں گے۔

۳- ناقابل تبدیل مقاصد اور قابل تغیر مسائل میں فرق

نور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت کے احکام دو قسموں کے ہیں۔



## ۱۔ بغیر وسائل کی تعیین کے مقصود کا حکم:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شارع مقصود و مطلوب امر کا حکم دیتا ہے، اور اس کے لئے کسی وسیلہ اور ذریعہ کی تعیین نہیں کرتا اس لئے کہ وسائل زمان و مکان اور اجتماعی، سیاسی اور معاشی حالات کے ساتھ تغیر پذیر رہتے ہیں۔ اس لئے لوگوں کو مناسب وسائل کے اختیار کی آزادی دے دی جاتی ہے، اور زمانہ نبوی میں ممکن و موجود کسی وسیلے کی تعیین اور اس کا تذکرہ نہیں کیا جاتا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ اس ذریعے اور وسیلے کو ہی مقصود و مطلوب سمجھ کر اور اس کو ایسا امر تعبدی جان کر جس میں غور و فکر کی کوئی گنجائش نہیں، اس سے چمٹ کر نہ بیٹھ رہیں، اس وجہ سے یہ مناسب سمجھا گیا کہ وسائل کی تعیین مسلمانوں کے فکر و اجتہاد پر چھوڑ دی جائے۔

اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ قرآن و سنت نے مسلمانوں کے اجتماعی اور سیاسی معاملات کے لئے شوریٰ کے عمومی اصول کا حکم دیا۔ مکی دور سورہ شوریٰ: ۸۳ میں یہ حکم کیا گیا کہ ”ان (مسلمانوں) کے معاملات آپس کی شوریٰ سے (طے) ہوتے ہیں“ اور مدنی دور میں سورہ آل عمران (۱۵۹) میں یہ حکم آیا کہ ”ان سے معاملے میں مشورہ کرو“ لیکن اس اجتماعی شوریٰ کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ اہل شوریٰ کون ہوں گے؟ اہل حل و عقد کا انتخاب کیسے کیا جائے گا؟ خلیفہ کے انتخاب اور بیعت کا طریقہ کیا ہوگا؟ ان امور کے لئے شریعت نے وسائل کی تعیین نہیں کی، اسی لئے چاروں خلفاء راشدین کا طریقہ انتخاب جدا رہا۔ ہر مرتبہ حالات کے مطابق وسیلہ اختیار کیا گیا۔ ہمارے زمانے میں نامزدگی اور ووٹوں کی اکثریت سے یہ انتخاب عمل میں لایا جاسکتا ہے جیسا کہ جمہوری نظام میں ہوتا ہے۔

اس کی ایک اور مثال ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کا اہم شرعی حکم ہے۔ جس کا تکمیلی مظہر ہاتھ اور طاقت کے ذریعے یا زبان کے ذریعہ تغیر منکر کی کوشش ہے۔ نصوص میں اس کا عمومی حکم دیا گیا ہے۔ اور شریعت نے اس کو مسلمانوں پر اجتماعی سطح پر عائد ہونے والا فرض کفایہ قرار دیا

ہے، بلکہ بعض حالات میں تو یہ فرض عین ہو جاتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس اجتماعی فریضہ کی ادائیگی کی عملی اور انتظامی شکل کیا ہوگی، کون لوگ یہ کام کریں گے؟ اور جو لوگ یہ فریضہ ادا کریں گے ان کے اختیارات کیا ہوں گے؟ ان سب باتوں کا درجہ وسائل و ذرائع کا ہے۔ مسلم نظام مسلم حکومت میں ”حسبہ“ کا جو نظام ایجاد کیا گیا اور اس کی شرطیں احکام اور آداب مقرر کئے یہ دراصل اسی کی تطبیقی شکل تھی۔

اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن میں اصل مقصد و مطلوب کا حکم تو نصوص میں دے دیا گیا ہے مگر ان مقاصد کے حصول کے لئے وسائل کی تعیین لوگوں پر ہی چھوڑ دی گئی ہے۔ اور ایسا کسی غفلت و نسیان کی وجہ سے نہیں بلکہ لوگوں کی سہولت کے پیش نظر قصداً کیا گیا ہے۔ ہم نے اس کو ”منطقۃ العفو“ (سہولت و رخصت کا دائرہ) کا نام دیا ہے جس میں شارع نے اپنی طرف سے کوئی تحدید نہیں کی ہوتی ہے تاکہ لوگ اس بارے میں قیاس و استحسان اور مصالح مرسلہ کی رعایت کے ذریعہ اپنے حالات کے مناسب ضابطے بنا لیں۔

زمان و مکان کے مناسب وسائل کی تعیین:

کچھ مثالیں ایسی ہیں جن میں شریعت نے زمان و مکان کے مناسب وسائل معین کر کے ان کے اختیار کا حکم دیا۔ مگر قطعاً شارع کا مقصد یہ نہیں تھا کہ ان وسائل کو ہر زمانے اور ہر جگہ متعین سمجھا جائے، بلکہ زمانہ نزول وحی کے حالات کے پیش نظر ان وسائل کی تعیین کی گئی اور ان کے اختیار کا حکم دیا گیا تھا۔

مقاصد و وسائل کے درمیان تفریق:

لیکن بعض لوگوں کو اس سے غلط فہمی ہوئی اور انہوں نے دونوں چیزوں یعنی شریعت کے وہ

۱۔ منطقۃ العفو پر تفصیل ہماری کتاب ”عوامل المروئۃ والسعۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ“ میں دیکھی جائے۔

مقاصد جن کی حیثیت ہمیشہ مقصود و مطلوب ہدف کی ہے اور وہ مخصوص وسائل جن کا حکم شریعت کسی مخصوص زمانے میں مقصود کے حصول میں مددگار ذریعہ کے طور پر دیتی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا، اب یہ لوگ ان وسائل پر ہی سارا زور دیتے ہیں، گویا یہ فی نفسہ مقصود تھے۔ حالانکہ جو نصوص اور ان کے اسرار اور حکمتوں پر غور کرے گا ضرور جانے گا کہ اصل چیز مقاصد ہوتے ہیں۔ اور یہی مقاصد مستقل اور دائمی اہداف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وسائل تو ہر زمانے، عرف اور حالات کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں۔ ہم نے اس کی وضاحت اپنی کتاب ”کیف نعامل مع السنۃ“ میں کی ہے۔

لہذا اگر نص میں خصوصاً حدیث میں کسی خاص وسیلہ کی تعیین کی گئی ہو تو جان لینا چاہئے کہ یہ بیان واقعہ کے لئے اور اس زمانے کے لوگوں کے لئے دیا گیا ایک حکم ہے۔ یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ آپ ﷺ نے ہمیشہ کے لئے ہم کو ان کا پابند کر دیا ہے۔

جہاد کے گھوڑوں کی تیاری کا حکم:

بلکہ اگر قرآن نے بھی کسی مخصوص زمان و مکان کے لئے کسی وسیلہ کی تعیین فرمادی ہے تب بھی اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم اس وسیلہ پر جسے رہیں اور حالات کی تبدیلی اور زمانے کے ارتقاء کے ساتھ ترقی یافتہ وسائل نہ اختیار کریں۔ مثلاً قرآن میں حکم دیا گیا ہے: اور تیار کرو ان (دشمنوں) کے مقابلے کیلئے جو تم کو سکول یعنی طاقت (کے اسباب) اور پلے ہوئے گھوڑے جس سے تم ڈراؤ اللہ کے دشمنوں کو اور اپنے دشمنوں کو، اور ان کے علاوہ دوسروں کو، قرآن میں اس وسیلہ کا حکم آنے کے باوجود کوئی نہیں کہتا کہ دشمنوں کے سامنے مورچہ بندی قرآن کے نص کے مطابق گھوڑوں سے ہی ہوگی، بلکہ ہر عقل والا جو زبان کو سمجھتا ہے یہی کہے گا کہ ٹینک اور بکتر بند گاڑیاں وغیرہ جدید آلات حرب اس زمانے کے گھوڑے ہیں اور حدیث میں گھوڑے پالنے کی

۱۔ صفحہ: ۱۵۹، وما بعد، طبع دارالشرق۔

جو بھی فضیلت آتی ہے اس کا مصداق تمام جدید اسلحہ اور آلات جنگ ہیں جو اب گھوڑے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، اور اس سے کہیں فائق ہوتے ہیں۔

مثلاً رسول اللہ ﷺ کا قول ہے کہ: جس نے جہاد کے لئے گھوڑا لیا اور اللہ پر ایمان اور اس کے وعدوں پر یقین رکھتے ہوئے رکھا، تو گھوڑے کا کھانا پینا، یہاں تک کہ پیشاب و پاخانہ تک قیامت کے دن اس کے میزانِ حسنات میں جمع ہوگا۔<sup>۱</sup> یا آپ ﷺ کا ارشاد ہے: قیامت تک گھوڑے میں خیر یعنی ثواب اور غنیمت رکھ دیا گیا ہے۔<sup>۲</sup> اب ان ساری احادیث کا مصداق جدید آلات جنگ ہیں۔ یا اسی طرح تیر اندازی کے جو فضائل آئے ہیں مثلاً یہ حدیث کہ ”جس نے اللہ کے راستہ میں تیر چلائے اس کو بڑا عظیم اجر ملے گا“<sup>۳</sup>، اس کا مصداق تیر کے علاوہ بندوق، راکٹ، میزائل، توپ اور وہ سارے ہتھیار ہیں جو مستقبل میں ایجاد ہوں گے۔

عورت کے لئے جلباب کا حکم:

اسی کی ایک مثال قرآن کا یہ حکم ہے کہ ایمان والی عورتیں ”جلباب“ کو لٹکا لیا کریں، یہ حکم مسلمان عورت کے لئے ستر اور وقار کے مقصد سے سورہ احزاب کی اس آیت میں دیا گیا تھا: اے نبی اپنی بیویوں، بیٹیوں، اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنے جلبابوں کا کچھ حصہ لٹکا لیا کریں۔<sup>۴</sup> اس کا مطلب یہ نہیں کہ اب بس جلباب لٹکانے سے ہی اسی حکم پر عمل ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہم بعض دین دار عورتوں کو دیکھتے ہیں۔ بلکہ لباس مختلف ملکوں کے رواج اور آب و ہوا کے تابع ہوتا ہے۔ اور زمانے کی تبدیلیوں اور لوگوں کی بدلتی ہوئی ضرورتوں کے ساتھ بدلتا رہتا ہے،

۱۔ صحیح بخاری: ۲۸۵۳، بسند ابو ہریرہ

۲۔ متفق علیہ، بخاری: ۲۸۵۰، مسلم: ۱۸۷۳، بروایت عروہ بن ابوالجعد۔

۳۔ ملاحظہ ہو: اللؤلؤ والمرجان: ۱۲۷

۴۔ مسند احمد: ۸، مسند کے محققین کا تبصرہ ہے کہ یہ صحیح لغیرہ ہے اور علامہ البانی نے اس کو صحیح جامع صغیر ۶۲۶۷، ۶۲۶۸ میں ذکر کیا ہے۔

شریعت اس کو منع بھی نہیں کرتی۔ بشرطے کہ شریعت میں عورت کے لباس کے احکام کے جو بنیادی مقاصد ہیں وہ پورے ہوں، یعنی عورت ستر کا خیال رکھے، کسی ایسے حصے کو نہ کھولے جس کو ڈھکنا ضروری ہے، کپڑے شفاف (Transparent) نہ ہوں، اور اعضاء کی چغلی نہ کھاتے ہوں، اور مسلمان عورت کی خصوصی صفت یعنی وقار و حیاء کی حفاظت رہے۔ ستر اور وقار کا تحفظ کسی ایک شکل کے لباس پر مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ جلباب سے بھی ممکن ہے اور اوڑھنے سے بھی، کپڑوں کے اوپر عبا سے بھی اور اس برقعہ سے بھی جو مصر میں رائج تھا اور ملاء کہلاتا تھا، یا دو بڑی چادروں سے بھی، یا اس کے علاوہ جس انداز کا بھی کپڑا ہو بشرطے کہ شرعی احکام کے خلاف نہ ہو۔

مسواک دانتوں کی صفائی کے لئے:

میری رائے ہے کہ دانتوں کی صفائی کے لئے مسواک کی تعیین بھی اسی قبیل کی چیز ہے، مقصود منہ کی صفائی اور اس کے ذریعہ اللہ کی رضا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: مسواک منہ کی صفائی اور اللہ کی رضا کی چیز ہے<sup>۱</sup>۔

لیکن کیا مسواک ہی مقصود ہے، یا بات یہ ہے کہ اس وقت جزیرۃ العرب میں دانتوں کی صفائی کے لئے یہی ذریعہ میسر تھا۔ لہذا رسول اللہ ﷺ نے اسی کا حکم دیا تاکہ مقصود حاصل ہو اور لوگوں کو مشقت نہ ہو۔ دوسرے ان معاشروں میں جہاں پیلو کی یہ ڈنڈی دستیاب نہ ہو اس کے بجائے کسی دوسرے ایسے وسیلہ کو جو کروڑوں انسانوں کے لئے دستیاب ہو استعمال کیا جاسکتا ہے، مثلاً برش، بعض کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے۔ حنبلی فقہ کی کتاب ”ہدایۃ الراغب“ میں ہے کہ مسواک پیلو، کھجور کے خوشہ کے ڈنڈھل، زیتون وغیرہ کی ہو سکتی ہے۔ اور جو زخم کردے یا ٹوٹ جائے وہ مکروہ ہے۔ یا اس طرح وہ بھی مکروہ ہے جو نقصان دے مثلاً انار، ریحان، وغیرہ۔ اور بغیر

۱ صحیح الجامع الصغیر: ۳۶۹۵، بروایت عائشہ، بحوالہ شافعی، نسائی، دارمی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، اور بیہقی بروایت ابوامامہ اور بروایت ابن عباس بحوالہ تاریخ کبیر بخاری و المعجم الاوسط طبرانی۔

ڈنڈی کے دانت صاف کرنے سے سنت ادا نہیں ہوگی۔

شیخ عبدالسلام البسام جنہوں نے کتاب کا اختصار کیا ہے انہوں نے نووی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ مسواک کا عمل ہر اس چیز سے ہو جائے گا جس سے دانتوں کی گندگی دور ہو جائے مثلاً کپڑا، انگلی، وغیرہ۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور دلائل کا عموم اسی کی تائید کرتا ہے۔ المغنی میں ہے کہ جتنی صفائی ہوگی اتنی ہی سنت کی موافقت ہوگی۔ اگر مکمل سنت پر عمل ممکن نہ ہو تو جتنا ممکن ہو اتنا بھی نہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

قمری مہینہ کے لئے رویت ہلال:

اسی باب میں مشہور حدیث نبوی کا بیان کردہ یہ حکم بھی داخل ہو سکتا ہے کہ نیا چاند دیکھ کر ہی روزہ رکھو اور نیا چاند دیکھ کر ہی روزے ختم کرو۔ اگر بدلی ہو تو اس کا اندازہ کر لو۔<sup>۱</sup>  
 دوسری روایت میں اس کو یوں کہا ہے: اگر بدلی ہو تو شعبان کے تیس دن پورے کرو۔<sup>۲</sup>  
 یہاں ایک فقیہ کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اس حدیث شریف میں ایک مقصد کی طرف اشارہ کر کے اس کے لئے ایک وسیلہ کی تعیین کی ہے۔ واضح رہے کہ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ پورے رمضان کے روزے رکھے جائیں اور شروع اور آخر سے ایک دن بھی نہیں چھوٹنا چاہئے۔ اور نہ اس کے علاوہ کسی دوسرے مہینہ یعنی شعبان و شوال کا کوئی روزہ اس میں شامل ہونا چاہئے۔ حدیث نے اس کے لئے ایک ایسے وسیلہ کے ذریعہ مہینہ کی ابتدا اور انتہا کا نظام طے کیا جو اکثر لوگوں کے لئے بغیر کسی تنگی اور مشکل کے ممکن تھا۔ اس لئے حدیث میں اسی کا تذکرہ کر دیا گیا۔ اس لئے کہ اگر اس زمانہ میں جب کہ لکھنے پڑھنے تک کا عام رواج نہیں ہوا تھا، اگر ان کو کسی

۱ نیل المارِب، مصنفہ شیخ عبداللہ البسام: ۱/۴۰

۲ متفق علیہ، بخاری و مسلم نے اس کو کتاب الصوم میں روایت کیا ہے، اللؤلؤ والمرجان: ۶۵۳

۳ متفق علیہ بروایت ابو ہریرہ: اللؤلؤ والمرجان: ۶۵۶

اور وسیلہ مثلاً فلکی حساب کا مکلف بنایا جاتا تو شدید تنگی اور مشکل پیدا ہوتی۔ اور اللہ آسانی دینا چاہتا ہے تنگی نہیں، اور خود رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: اللہ نے مجھے مشکل میں ڈالنے والا بنا کر بھیجا ہے نہ مشکل پسند، بلکہ مجھے معلم اور سہولت دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔

لہذا جب کوئی ایسا نیا وسیلہ پیدا ہو گیا ہے جو حدیث کے اصل مقصد کو پورا کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے، اور مہینہ کے شروع ہونے میں کسی غلط فہمی، کذب بیانی، اور غلطی سے زیادہ محفوظ ہے، اور وہ وسیلہ میسر بھی ہے، نایاب نہیں، اب امت میں فلکیات، طبیعیات، ارضیات وغیرہ کے ماہر سائنس داں موجود ہیں، اور انسان علم میں اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ چاند کو پایاب کر چکا ہے، وہاں کی مٹی اور پتھر کے نمونے لا چکا ہے، اور اس سے بھی دور مرتخ وغیرہ پر کمندیں ڈال رہا ہے، تو ایسے وقت اور صورت حال میں کیوں ہم اسی وسیلہ پر جمے رہیں، جب کہ وہ فی نفسہ مقصود نہیں ہے، اور اس جمود میں حدیث کا اصل مقصود جو مطلوب ہے وہ نظر انداز ہوا جا رہا ہے۔

حدیث نے ایک اور دو افراد کی روایت سے نئے مہینہ کو ثابت قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس وقت امت کے لئے نئے چاند کو جاننے کا یہی وسیلہ ممکن اور میسر تھا۔ لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ شارع کسی ایسے قطععی وسیلہ کو رد کر دے جس میں غلطی، وہم اور جھوٹ کا کوئی امکان نہیں۔ اور جس پر مشرق و مغرب میں ساری امت متفق ہو سکتی ہے، اور رمضان و عید کا اختلاف اور فرق دور ہو سکتا ہے، جو کبھی کبھی دو الگ الگ ملکوں میں دو دودن تک کا ہو جاتا ہے ۲۔ اور سائنس کی روشنی میں ایسا ہونا ناممکن ہے اور دینی اعتبار سے بھی یہ سب یقیناً صحیح نہیں ہو سکتے۔ آج کے زمانے میں فلکی

۱۔ صحیح مسلم: ۸۰۷۸ بروایت جابر بن عبد اللہ

۲۔ ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں سعودی عرب، کویت، قطر، بحرین، اور تیونس وغیرہ میں سعودی عرب کی روایت کی بنا پر پہلا روزہ جمعرات ۶ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہوا، مصر، اردن، عراق، الجزائر اور مغرب میں جمعہ کو، اور پاکستان، ہندوستان، عمان، ایران وغیرہ میں سنیچر کے دن ہوا۔

حسابات کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ”قیاس اولیٰ“ کے فقہی اصول کے طور پر لازمی ہے، اس لئے کہ سنت نے اس سے ادنیٰ درجے کے وسیلہ (یعنی آنکھ کی رویت) سے مہینہ کے ثبوت کو جس میں شک اور احتمال کی بڑی گنجائش ہے مشروع کیا ہے۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ اس سے اعلیٰ درجہ کا اور زیادہ مکمل طور پر مقصود کے حصول کو یقینی بنانے والا وسیلہ جب وجود میں آگیا تو وہ اس کو رد کر دے، خصوصاً اس لئے کہ فلکی حساب کے وسیلہ کے استعمال سے امت رمضان و عیدین کے معاملہ میں شدید اختلاف سے بچ جائے گی اور اس کو شعائر دینیہ اور عبادات میں اتحاد کی مطلوب دولت مل جائے گی۔

عظیم محدث علامہ احمد محمد شاہ نے اس موقف کی ایک اور دلیل دی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں رویت کو ذریعہ ثبوت قرار دینے کی ایک خاص علت بیان کی گئی ہے۔ اب وہ علت باقی نہیں رہی، لہذا حکم بھی باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ حکم علت کے ساتھ رہتا ہے علت ہے تو حکم ہے، نہیں تو نہیں۔ حدیث میں بیان کی گئی علت امت کا پڑھنے لکھنے سے ناواقف ہونا (امیت) اور حساب نہ جاننا تھا۔ اور حساب نہ جاننے سے مراد فلکی حساب ہے، اب جب امت امی نہیں رہی اور حساب فلکی سے واقف ہوگئی تو حکم کی تبدیلی بھی ضروری ہے۔

شیخ احمد شاہ کی عبارت بڑی قوت استدلال رکھتی ہے اس لئے اس کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ موصوف اپنے رسالہ ”اوائل الشہور العربیہ“ میں کہتے ہیں:

”معلوم ہے کہ اسلام سے پہلے اور ابتدائی اسلامی عہد میں لوگ فلکیات کا علم نہیں رکھتے تھے۔ عرب امی قوم تھے، نہ لکھنا جانتے تھے نہ فلکی حساب، اور اگر کسی نے کچھ جانا بھی تو بس آسمان میں دیکھ کر اور تنبیح کے ذریعہ ملنے والی سطحی معلومات کی حد تک، ان کا فلکیات کا علم قطعاً قطعی دلائل اور ریاضی کے اصولوں پر مبنی نہیں تھا۔ اس لئے رسول اللہ ﷺ نے مہینہ کے اثبات کو ایک قطعی مشاہداتی وسیلہ پر منحصر قرار دیا۔ جو ان سب کے یا اکثر کے لئے ممکن تھا، یعنی کھلی آنکھوں سے چاند دیکھنا، ان کی عبادات اور شعائر کے لئے یہی زیادہ یقینی ذریعہ تھا۔ ان کی دست



رس میں یہی یقین و اعتماد کے لائق وسیلہ تھا۔ اور اللہ ہر ایک کو اس کی وسعت کے بقدر ہی مکلف کرتا ہے۔

اس لئے حکمت کے بالکل خلاف تھا کہ مہینہ کے ثبوت کی بنیاد (مناط) فلکی حساب کو بنایا جاتا، درآں حالے کہ عربوں کے شہروں میں بھی کوئی اس علم کو جاننے والا نہیں تھا، اور اکثریت دور دراز گاؤں میں رہنے والی یا خانہ بدوش تھی، جن کو شہروں کی خبر کبھی کبھار ہی پہنچتی تھی۔ لہذا یہ گاؤں والے شاذ و نادر ہی (اگر شہر سے اطلاع پہنچتی تو) اس سے واقف ہوتے۔ اور شہروں والے بھی کسی فلکیات کے واقف سے سن کر ہی اس کو جان سکتے تھے۔ اور وہ بھی کسی دوسرے کی تقلید کرتے اور یہ فلکیات کا علم جاننے والے اکثر بلکہ سب ہی اہل کتاب میں سے تھے۔

پھر وہ وقت بھی آیا کہ مسلمانوں نے دنیا فتح کر لی، اور سارے علوم کے استاد بن گئے۔ پچھلوں کے علوم کا ترجمہ کیا، ان میں نئے نئے فنون پیدا کئے، نئے نئے انکشافات کئے اور اگلوں کو یہ علوم منتقل کئے، فلکیات، نجوم اور ہیئت بھی انہی علوم میں سے ہیں۔ اکثر فقہاء و محدثین علوم فلک نہیں جانتے تھے، یا ان کی واقفیت بس ابتدائی قسم کی تھی۔ ان میں سے بعض بلکہ اکثر فلکیات سے واقف لوگوں پر اعتبار بھی نہیں رکھتے تھے، بلکہ بعض نے تو ان علوم میں اشتغال رکھنے والوں کو انحراف اور بدعت کا الزام بھی دیا ہے۔ ان کا گمان تھا کہ ان علوم سے اشتغال رکھنے والے علم غیب کا دعویٰ (علم نجوم کے ذریعہ) کرنا چاہتے ہیں۔ اور واقعہ بھی اس وقت یہی تھا کہ کچھ فلکیات کا علم رکھنے والے ایسی دعوے کر کے اپنی اور اپنے علم کی شہرت خراب کرتے تھے۔ فقہاء بے چارے معذور تھے اور جو فقہاء و محدثین ان علوم سے واقف تھے وہ دین و فقہ کے حوالہ سے ان کی صحیح پوزیشن بتانے سے قاصر تھے۔ بلکہ ڈرتے ڈرتے ان علوم کی طرف اشارہ کرتے تھے، اس وقت یہ حال تھا۔ اس لئے کہ کائناتی علوم شرعی علوم کی طرح عام نہیں تھے۔ اور ان کے قواعد علماء کے نزدیک قطعی طور پر ثابت حقائق کی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔

لیکن اللہ کی شریعت ہر دور کے لئے ہے، ہر قوم اور زمانے کا قانون اس میں ہے۔ اسی لئے ہم قرآن و سنت میں نئے تغیر پذیر حالات کے لئے اشارے پاتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ جب وہ حالات اپنی اصل صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو ان اشاروں کے صحیح مصداقات و معانی سمجھ میں آجاتے ہیں، چاہے متقدمین نے اس کی تشریح صحیح اور حقیقی طور پر نہ کی ہو۔ صحیح حدیث میں ہمارے اس زیر بحث مسئلہ کی طرف اشارہ آیا ہے، بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ہم ایک بے پڑھی لکھی (امی) قوم ہیں، نہ لکھتے ہیں نہ حساب جانتے ہیں، مہینہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے، یعنی ۲۹ اور ۳۰ دن کا<sup>۱</sup>۔ موطا کی روایت ہے کہ: مہینہ ۲۹ دن کا ہوتا ہے۔ لہذا جب تک چاند نظر نہ آجائے روزہ نہ رکھو اور جب تک شوال کا چاند نظر نہ آجائے عید نہ کرو۔ اگر بدلی ہو تو اس کا اندازہ کر لو<sup>۲</sup>۔ ہمارے متقدم علماء نے اس حدیث کے معنی کی صحیح تشریح کی مگر ان سے نتیجہ اخذ کرنے میں غلطی ہو گئی۔ حافظ ابن حجر کی عبارت ان کے موقف کی جامع نمائندگی کرتی ہے<sup>۳</sup>۔ فرماتے ہیں: یہاں حساب سے مراد سیاروں کی گردش کا حساب ہے۔ عربوں کو اس کا بہت معمولی سا علم تھا۔ لہذا رمضان وغیرہ کا مدار رفع حرج کی حکمت کے تحت رویت بصری پر رکھا گیا۔ اور یہی حکم برقرار رہا ہے چاہے بعد میں اس علم کو جاننے والے پائے گئے ہوں۔ بلکہ سیاق کا ظاہر دلالت کرتا ہے کہ حکم حساب پر مبنی ہے ہی نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدلی ہونے کی صورت میں یہ نہیں کہا کہ حساب فلکی جاننے والوں سے پوچھ لو بلکہ پچھلی حدیث کے مطابق آپ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں ۳۰ دن پورے کر لو۔ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ ۳۰ پورے کرنے میں سارے مکلفین برابر ہیں۔ اس طرح اختلاف نہیں ہوگا۔ روافض کی رائے ہے کہ اسی سلسلے میں فلکیات کے ماہرین کی طرف رجوع کیا

۱ بخاری: کتاب الصوم: ۱۸۱۴

۲ موطا: ۱/۲۶۹

۳ فتح الباری: ۴/۱۰۸-۱۰۹

جائے گا۔ بعض فقہاء سے بھی ان کے موافق رائے منقول ہے۔ علامہ باجی کہتے ہیں کہ سلف کا اجماع ان کے خلاف حجت ہے۔ ابن بزیہ کہتے ہیں کہ یہ مذہب باطل ہے۔ اس لئے کہ شریعت نے علم نجوم میں غور و فکر کو منع کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ صرف تخمین ہے، اس میں قطعیت تو کجا ظن غالب بھی حاصل نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ اس پر اسلامی مہینوں کا مدار رکھنے میں تنگی اور حرج ہوگا۔ اس لئے کہ بہت کم لوگ اس سے واقف ہیں۔

یہ تشریح صحیح ہے کہ حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعتبار رویت کا ہے حساب کا نہیں، مگر اس سے یہ غلط نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ جب علم فلک کے واقفین موجود ہوں تب بھی یہ حکم باقی رہے گا کہ صرف رویت کا ہی اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ صرف رویت کے اعتبار کا جو حکم حدیث میں آیا ہے اس کی علت بھی حدیث میں بیان کر دی گئی ہے کہ ”ہم ایک ان پڑھ (امی) قوم ہیں۔ نہ لکھنا جانتے ہیں اور نہ حساب (فلکی)۔ اور معروف فقہی قاعدہ ہے کہ حکم اپنی علت پر مبنی ہوتا ہے اگر علت موجود ہے تو حکم بھی باقی رہے گا اور جب علت نہیں رہے گی حکم بھی ختم ہو جائے گا۔ لہذا جب امت امی نہیں رہی اور لکھنا پڑھنا جان گئی اور اس میں فلکیات کے ماہرین پیدا ہو گئے اور خواص و عوام کے لئے ممکن ہو گیا کہ مہینہ کی ابتدا کے سلسلہ میں قطعی علم حاصل کر سکیں، اور رویت جیسا بلکہ اس سے بھی زیادہ قابل اعتماد درجہ کا علم حاصل کر سکیں، تو جب مجموعی طور پر امت کا یہ حال ہو گیا اور امت کی علت زائل ہو گئی تو ان کے لئے اس یقینی ذریعہ پر اعتماد کرنا ضروری اور واجب ہوا۔ اور چاند کے سلسلے میں صرف فلکیات کے حساب پر اعتماد کرنا لازم ہو گیا، اور ضروری ہوا کہ وہ رویت کی طرف صرف اس وقت رجوع کریں جب ہیئت و فلک کا علم حاصل نہ ہو سکے، مثلاً کچھ لوگ دور دراز گاؤں میں ہوں اور ذرائع ابلاغ سے بھی ان کو فلکیات کی صحیح اور یقینی خبر نہ پہنچ سکے۔

۱۔ شیخ احمد شاہ کہتے ہیں کہ: پتہ نہیں ابن جریر یہاں روافض سے کسے مراد لیتے ہیں، اگر شیعہ اثناعشریہ مراد ہیں تو ہم کو ان کا مسلک یہی معلوم ہے کہ حساب فلکی کا اعتبار نہیں ہے، اگر کوئی اور فرقہ ہو تو ہمارے علم میں نہیں، میں (قرضادی) عرض کرتا ہوں کہ شاید مراد اسماعیلی فرقہ ہے، اس لئے کہ ان کی طرف اس رائے کی نسبت کی گئی ہے۔

اور جب علم فلک پر اعتماد کرنا ضروری ہو اس لئے کہ اس پر اعتماد سے جو علت مانع اور خارج تھی وہ ختم ہوگئی تو اب لازمی ہوگا کہ نئے چاند کے طلوع کا حقیقی حساب جانا جائے اور اس پر ہی مہینہ کو موقوف سمجھا جائے، اور رویت کے امکان اور عدم امکان کے مسئلہ میں نہ پڑا جائے، لہذا یہ طے کر دیا جائے کہ مہینہ کی ابتدا اس پہلی رات سے ہوگی جس میں چاند اپنی ولادت کے بعد غروب شمس کے بعد غائب ہو جائے ایک لمحہ بعد ہی کیوں نہ ہو۔

مکلفین کے احوال کے بدلنے کے ساتھ حکم بدلنے کی بات کوئی نئی بات نہیں ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں۔ اس مسئلہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ یہ حدیث: فان غم علیکم فاقدروا: اگر بادل چھائے ہوئے ہوں تو اس کا اندازہ کرلو، دوسرے الفاظ میں اس طرح آئی ہے کہ: اگر بادل ہوں تو ۳۰ دن کی تعداد پوری کرلو، "فاکملوا العدة ثلاثین" لہذا علماء نے اس کو پہلی روایت کے اجمال و ابہام کی تشریح مانا ہے۔ لیکن علماء شوافع میں سے اپنے وقت کے جلیل القدر امام ابو العباس احمد بن عمر بن سرتج نے دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے، اور ان دونوں کا محمل الگ الگ حالات کو قرار دیا ہے، ان کے نزدیک "فاقدروا له" سے مراد ہے: اقدروا له حسب المنازل "یعنی قمری منازل کے اعتبار سے اس کا اندازہ کرلو، ان کے نزدیک اس کے مخاطب وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے یہ علم (فلک و ہیئت) عطا فرمایا ہے۔ اور ۳۰ دن کی تعداد پورے کرلو والے حکم سے مراد عوام ہیں۔

- ۱۔ میں عرض کرتا ہوں کہ راجح بات یہ ہے کہ چاند اتنی دیر افاق پر غروب شمس کے بعد موجود رہے جتنے میں وہ نگئی آنکھ سے دیکھنے کے قابل ہو سکے۔ ماہرین کے نزدیک اس کے لئے ۱۵-۲۰ منٹ کا وقت درکار ہوتا ہے۔ (قرضادی)
- ۲۔ "ابن سرتج" (جس کو غلطی سے سرتج بھی لکھ دیا جاتا ہے) امام موصوف کی وفات ۳۰۶ھ میں ہوئی، امام ابوداؤد کے شاگرد تھے، ابواسحاق شیرازی طبقات الفقہاء (صفحہ ۸۹) میں کہتے ہیں کہ: عظیم شافعی علماء اور ائمہ اسلام میں سے تھے، امام شافعی کے تمام شاگردوں یہاں تک کہ مزنی سے بھی ان کا درجہ بڑھا ہوا ہے، ان کا اچھا تعارف تاریخ بغداد: ۴/۲۷۸-۲۹۰، طبقات شافعیہ: ۲/۶۷-۹۶ میں ہے۔ کچھ لوگوں نے ان کو تیسری صدی کا مجدد قرار دیا ہے۔
- ۳۔ ملاحظہ ہو: قاضی ابوبکر ابن العربی کی شرح ترمذی: ۳/۲۰۷-۲۰۸، طرح التشریح ۴/۱۱۱-۱۱۳، فتح الباری: ۴/۱۰۴

میرا یہ قول ابن سرج کے قول سے قریب ہے۔ فرق یہ ہے کہ انہوں نے علم فلک کے اعتبار کو صرف اس وقت کے ساتھ خاص قرار دیا ہے جب بادل وغیرہ کی وجہ سے رویت ممکن نہ ہو۔ اسی طرح چونکہ اس زمانے میں علم فلک جاننے والے بہت کم تھے، اور ان کے قول پر اعتماد بھی نہیں کیا جاتا تھا، اور ایک علاقہ میں مہینہ کی ابتداء کی خبر دوسرے علاقہ تک بہت دیر میں پہنچتی تھی اس لئے انہوں نے حساب فلکی کے مطابق فیصلہ کرنے کو صرف خواص یعنی ماہرین فلک کے ساتھ خاص کیا ہے، اس کے برخلاف میرے نزدیک چونکہ اس زمانے میں اطلاعات بہت جلدی ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچ جاتی ہیں، اس لئے فلکیات کے حساب پر فیصلہ کرنا سب کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ یہ بالکل یقینی درجہ کی بات ہوتی ہے۔

مجھے محسوس ہوتا ہے کہ میرا یہ قول سب سے معتدل اور سلیم فقہی نقطہ نظر اور اس سلسلہ کی احادیث کے صحیح فہم پر مبنی ہے۔

علامہ احمد رضا کرکی یہ تحریر اب سے قمری اعتبار سے ۶۸ اور شمسی اعتبار سے ۶۶ سال پہلے یعنی ذی الحجہ ۱۳۵۷ھ مطابق ۱۹۳۹ء کی یادگار ہے۔ اس وقت علم فلک قطعیت اور یقین کے جس مقام پر پہنچ آج چکا ہے اس سے بہت پیچھے تھا۔ اب انسان فضائی مہموں میں بہت آگے پہنچ چکا ہے۔ چاند پر جانے کے بعد وہ اس سے دور تر سیاروں پر پہنچنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اس وقت یہ علم دقت و انضباط (Accuracy) کے درجہ پر پہنچ چکا ہے کہ اس میں غلطی کا امکان سینکڑوں کے ہزاروں حصہ کے بقدر ہے۔

علامہ احمد رضا کر کے بارے میں یہ بات مد نظر رکھئے کہ وہ اصلاً محدث ہیں۔ پوری زندگی حدیث کی خدمت اور سنت کی مدد میں گزار دی۔ ایک خالص سلفی، بدعت سے دور اتباع سنت کے حریص۔ لیکن ان کے نزدیک سلفیت پر انوں کے اقوال پر جمود کا نام نہیں تھا، بلکہ اصل

۱۔ رسالہ "اوائل الشهور العربية" صفحہ ۷-۱۷، مکتبہ ابن تیمیہ، نیز ملاحظہ ہو ہماری کتاب "کیف نتعامل مع السنة: ۱۶۵-۱۷۰"

سلفیت یہ ہے کہ ہم ان کے منہج اور طریقہ کار کی پیروی کریں، اور ان کے مسلک کی روح کو لازم سمجھیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان کی طرح اپنے زمانے کے لئے اجتہاد کریں۔ اور ان کی عقلوں سے نہیں بلکہ اپنی عقل سے اپنے زمانے کے حالات پر غور کریں۔ ہم صرف شریعت کے قطعی احکام، محکم نصوص اور کلی مقاصد کے پابند ہوں۔

گذشتہ سال رمضان ۱۴۰۹ھ میں میں نے ایک بڑے فاضل! کا طویل مقالہ پڑھا، جس میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا تھا کہ حدیث نبوی ”ہم امی امت ہیں“ نہ لکھتے ہیں اور حساب (فلکی) جانتے ہیں“ کا مطلب یہ ہے کہ حساب (فلکی) کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور امت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہئے۔ اگر یہ بات صحیح مانی جائے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ لکھنے (کتابت) کی بھی نفی کی جائے اور امت میں اس کی بھی کوئی حیثیت اور اعتبار نہ تسلیم کیا جائے۔ اس لئے کہ حدیث میں امت کی امیت کی دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں (۱) کتابت نہ جاننا (۲) حساب فلکی نہ جاننا۔ اور کبھی کسی نے یہ نہیں کہا کہ لکھنا کتاب مذموم ہے یا امت کے لئے غیر مرغوب چیز ہے۔ بلکہ امت میں سب سے پہلے لکھنے پڑھنے کا رواج ڈالنے والا کوئی اور نہیں، خود رسول اللہ ﷺ تھے۔ غزوہ بدر کے پڑھے لکھے قیدیوں کو رسول اللہ ﷺ نے اسی شرط پر چھوڑا تھا کہ ہر قیدی مدینہ کے دس بچوں کو لکھنا سکھائے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے لئے حساب فلکی کو مشروع نہیں قرار دیا اور نہ اس کے اعتبار کا حکم دیا بلکہ اس کے برعکس روایت کے اعتبار کا حکم فرمایا۔ یہ مغالطہ آرائی کی بات ہے۔

اولاً: اس لئے کہ یہ ناممکن تھا کہ جس وقت مسلمان امی امت تھے حساب فلکی سے ناواقف تھے اس وقت رسول اللہ ﷺ ان کو علم فلکیات کا اعتبار کرنے کا حکم دیتے۔ اس وقت اور اس جگہ

۱۔ سماحة الشيخ صالح بن محمد اللحيدان، صدر مجلس القضاء الاعلى سعودي عرب کا یہ مقالہ روزنامہ عكاظ وغیرہ میں ۲۱ رمضان ۱۴۰۹ھ کو شائع ہوا تھا۔

جو ذریعہ ممکن تھا، جس پر اکثر لوگ اس وقت قادر تھے اسی کا آپ ﷺ نے حکم دیا۔ لیکن جب اس سے زیادہ یقینی منضبط (Accurate) اور کسی وہم اور کذب بیانی سے بالکل محفوظ ذریعہ پایا جا رہا ہے تو حدیث میں اس کے اعتبار سے منع کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

ثانیاً: حدیث نے بدلی کی صورت میں حساب کے اعتبار کی طرف حقیقتاً اشارہ کیا ہے، بخاری نے کتاب الصوم<sup>۱</sup> میں اپنی اس سند جو محدثین کے یہاں سلسلۃ الذہب کہلاتی ہے یعنی مالک عن نافع عن ابن عمر کی سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے سلسلے میں فرمایا: اگر بدلی ہو تو اس کا اندازہ کر لو<sup>۲</sup>۔ یہ ”اندازہ کرنا“ اس کے اندر حساب فلکی جاننے والے کے لئے حساب کے اعتبار سے اندازہ کرنا بھی آتا ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس پر اطمینان ہوتا ہو۔ عصری علوم سے ذرا بھی واقفیت رکھنے والے یہ بات جانتے ہیں کہ فلکیات کا حساب آج قطعی علم کے درجہ میں پہنچ چکا ہے۔ اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ کے فضل سے آج انسان کا علم فلکیات میں ترقی کے کن عظیم مدارج کو طے کر چکا ہے۔

میں نے سالوں قبل یہ آواز اٹھائی تھی کہ ہر سال رمضان اور عید کے موقعہ پر اختلاف کو کم کرنے کے لئے ہم (اگر ثبوت روایت کے لئے نہیں تو کم از کم نفی اور تردید کیلئے ہی سہی) قطعی حساب فلکی کا اعتبار کرنا شروع کر دیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ عالم اسلام میں تین تین دن عید ہوتی اور رمضان شروع ہوتا ہے۔ نفی کے لئے حساب کے اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے زمانے کے فقہاء کی اکثریت کی رائے کے مطابق روایت ہی سے مہینہ کو شروع مانیں، لیکن کسی ۲۹ تاریخ کو اگر فلکیات کے اعتبار سے روایت کا کوئی امکان ہی نہ ہو، اس لئے کہ مثلاً نیا چاند عالم

۱ صحیح بخاری: ۱۸۰۱

۲ حدیث کے الفاظ ”فاقدروا لہ“ میں قدر اسی معنی میں ہے جس میں قدر آتا ہے، یعنی انداز کرنا اور اسکے مطابق عمل کرنا، اسی معنی میں سورہ مرسلات آیت: ۲۳ میں ہے: فقدرنا فنعم القادرون“ (ہم نے اندازہ کیا، تو ہم بہترین انداز کرنے والے ہیں۔

اسلام میں کسی حصہ پر پیدا ہی نہیں ہوا، یا اگر پیدا تو ہوا لیکن قابل رویت نہیں ہوا تو اس دن کے بارے میں طے کر دیا جائے کہ رویت کا دعویٰ کرنے والوں کی شہادت ہرگز قبول نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ حقیقت، جو قطعی ریاضی اصولوں سے ثابت ہے، ان کی تکذیب کرتی ہے۔ بلکہ ایسے دن لوگوں سے چاند دیکھنے کی اپیل نہ کی جائے، شرعی عدالتیں، دارالافتویٰ اور متعلقہ ادارے گواہی لینے کے لئے نہ کھلیں۔ یہ بہت پہلے میری رائے تھی، اور میں اپنے مقالات اور محاضرات میں اس کو ظاہر کرتا آیا تھا۔ پھر اللہ کا کرنا کہ مجھے یہ رائے ایک عظیم شافعی فقیہ: امام تقی الدین السبکی کے یہاں بھی ملی (وفات: ۷۶۵ھ) جن کے بارے میں لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ مجتہد کے مرتبہ کے عالم تھے۔ سبکی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ ”اگر حساب فلکی کی رو سے رویت کا امکان نہیں ہو تو قاضی کے ذمہ واجب ہے کہ وہ گواہوں کی گواہی رد کر دے۔ اس لئے کہ حساب قطعی ہے، اور ظن قطعی علم پر مقدم ہونا تو درکنار اس کے مقابلہ میں ٹھہر بھی نہیں سکتا“۔ ابن السبکی نے لکھا ہے کہ قاضی کو غور کرنا چاہئے کہ گواہ جس بات کی گواہی دے رہا ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ اگر حس و مشاہدہ اس کی تردید کر رہے ہوں تو گواہی بلا تردد رد کر دی جائے گی۔ مزید لکھتے ہیں: بینہ (گواہی) کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس امر کا اثبات کر رہی ہے وہ حس، عقل اور شریعت کی رو سے ممکن بھی ہو، لہذا اگر حساب فلکی کی رو کے قطعاً رویت ممکن ہی نہ ہو تو شرعی طور پر ایسی شہادت کو قبول کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جس چیز کی گواہی دی جا رہی ہے وہ ناممکن ہے اور شریعت محال و ناممکن باتوں کو تسلیم نہیں کرتی۔ ایسی صورت میں گواہوں کی گواہی وہم غلط فہمی یا کذب بیانی پر محمول ہوگی۔ اگر سبکی ہمارے زمانے کو دیکھتے جب کہ علم فلک (ہیئت) نے اس حیران کن حد تک ترقی کر لی ہے، تو کیا کہتے؟ شیخ احمد شاکر نے اپنے رسالہ ۲ میں لکھا ہے کہ استاذ اکبر شیخ احمد مراغی جو اس زمانے کے شیخ الازہر تھے، اس مسئلہ میں شرعی کورٹ کے چیف جسٹس ہونے کے

۱۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ السبکی: ۱/۲۱۹-۲۲۰، طبع مکتبہ القدس، قاہرہ۔

۲۔ اوائل الشہور العربیہ، صفحہ: ۱۵



زمانے میں سبکی کے موافق رائے رکھتے تھے کہ اگر علم ہیئت کی رو سے رویت کا امکان نہ ہو تو گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ شیخ شاکر لکھتے ہیں: اور میں نے اور میرے بعض دیگر برادران نے اس وقت ان سے اختلاف کیا تھا۔ اب میں اعتراف کرتا ہوں کہ ان کی رائے صحیح تھی۔ بلکہ اب میں ان کی رائے پر یہ مزید اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ مہینوں کا اثبات فلکی اعتبار سے ہونا چاہئے، سوائے ایسے لوگوں کے لئے جن کو فلکیات کے حساب کا علم نہ ہو سکے۔“

مقاصد کو وسائل اور وسائل کو مقاصد بنا لینے کی کوشش:

یہاں ایک نہایت اہم نکتہ کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے، وہ یہ کہ بعض لوگ شریعت کے مقاصد کو وسائل قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ یہ مقاصد و اہداف تغیر پذیر اور قابل تبدیل بلکہ قابل تہنیک قرار پائیں گے۔ خاص طور پر ایسا اسلام کی عظیم شعائر کی حیثیت رکھنے والی بڑی بڑی عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، اور حج کے ساتھ ہوتا ہے، یہ عبادات دین کے وہ بنیادی ستون ہیں جن پر اس کی عمارت کھڑی ہے۔ اور ان کی یہ حیثیت مشہور حدیث جبرئیل اور حدیث رسول کہ: اسلام کی عمارت پانچ ستونوں پر قائم ہے سے اور امت کے یقینی اجماع اور مستقل تعامل سے ثابت و معلوم ہے۔ کوئی کہتا ہے: اصل مقصود چیز یہ ہے کہ تمہارا دل پاک ہو، ضمیر زندہ ہو، اور تمہارا عمل خالص اللہ کے لئے ہو۔ اس کی اہمیت نہیں ہے کہ تم رکوع کرو، سجدہ کرو، بھوکے پیاسے رہو، اور مکہ کا سفر کر کے کعبہ کا طواف کرو۔ اور اس کی دلیل یہ دیتا ہے کہ بہت سے نماز پڑھنے والوں میں ایمان داری اور تقویٰ نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی، نماز بھی جاری ہے اور ظلم و خیانت کا سلسلہ بھی قائم ہے۔ پھر کوئی شاعر اٹھتا ہے اور فتویٰ دیتا ہے۔

اذا رام كيدا بالصلوة مقيمها ☆ فتار كها عمداً الى الله اقرب

یعنی جب نماز پڑھنے والے کا مقصد دھوکہ دہی ہو تو جان کر نماز چھوڑنے والا اللہ کے

زیادہ قریب ہے۔

پھر کوئی فلسفی اپنی ذہانت کے باوجود عوام کی آواز میں آواز ملاتا ہے، یا اسی منطق سے اپنے لئے راہ فرار ایجاد کرتا ہے کہ: عبادت عوام کی تہذیب نفس کے لئے رکھی گئی ہیں۔ رہے فلاسفہ تو ان کو ان عبادت کی ضرورت نہیں، اور وہ اس لئے کہ معرفت اور تدبر و تفکر سے ان کے نفوس کا ارتقاء ہوتا رہتا ہے۔

یہ سب بالکل غلط منطقیں ہیں چاہے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کی طرف سے یہ باتیں سامنے آئی ہوں، مندرجہ ذیل نقاط پر غور کیجئے:

۱- عبادت انسانوں پر اس کریم رب کا حق ہے، جو ان کا خالق و مالک ہے اور ان کو ہر طرح کے احسان سے نوازنے والا بھی ہے۔ جس نے زمین و آسمان کی تمام چیزوں کو ان کے لئے مسخر کر کے ان پر ظاہری و باطنی نعمتوں کا فیضان فرمایا ہے۔ پیدا اسی نے کیا، رزق اسی نے دیا، عقل و بیان کی صلاحیتیں اسی کی دی ہوئی ہیں۔

۲- مخلوق اپنے خالق سے ایک لمحہ کے لئے مستغنی نہیں ہو سکتی۔ طاقت اس کی، فضل اسی کا وہ مخلوق محتاج و سائل ہی ہے چاہے امی ہو چاہے عالم و فلسفی۔ ہر ایک اس کے در کا بھکاری ہے۔

۳- اس طرز فکر میں تکبر کی بو آتی ہے، گویا سارے انسان تو مٹی سے پیدا ہوتے ہیں اور فلاسفہ سونے سے، حالانکہ فلسفہ و علم کو تو، خالق تو کجا مخلوق کے ساتھ بھی، تواضع سکھانا چاہئے۔

۴- فلسفہ اپنے حاملین کو فکری و اعتقادی گمراہیوں اور کردار کے فساد و خرابی، ظالموں کی کاسہ لیسسی اور مشہودات کی اتباع سے بچانے میں ناکام رہا ہے۔ اس لئے کہ صرف علم و معرفت بلندی اخلاق کے مرتبہ تک نہیں پہنچا دیتے۔ یہی سقراط کی غلطی تھی، بلندی اخلاق اور فضیلت و خیر کے لئے صرف علم نہیں کافی بلکہ اس کے ساتھ ارادہ خیر بھی ضروری ہے۔

میں نے اپنی تصنیفی زندگی کے بالکل شروع میں یعنی اپنی پہلی کتاب ”الحلال والحرام“

کے بعد جو کتاب ”العبادات فی الاسلام“ کے نام سے لکھی تھی اس میں اس غلط خیال کی تردید کی تھی۔ یہاں اس کا ایک اقتباس نقل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

کیا عبادت صرف تہذیب نفس کا ایک وسیلہ ہے؟

اس وقت ایک خبیث و شریر نظریہ پھیلا یا جا رہا ہے وہ ملحد جو کہ تکبر اللہ کی عبادت سے روکے ہوئے ہے شریعت کے ان نصوص سے استدلال کر کے جن میں ایسی سطحی عبادت کو بے کار بتایا گیا ہے جن سے دل پر اثر نہ ہو اور نفوس کا تزکیہ نہ ہو اور جو گندی باتوں اور منکرات سے مانع نہ بن رہی ہوں، یہ کہتے ہیں کہ ”دین کے عقائد و عبادت کا اصل مقصد صرف اصلاح نفس ضمیر کی تربیت اور اخلاق کی تعمیر ہے۔ لہذا ان مقاصد کی تحصیل اگر کسی اور ذریعہ سے ہو سکے، مثلاً (بغیر کسی وسیلہ کے) مجرد تہذیب نفس اور شہری اخلاق کی تربیت تو ہم کو عبادت و شعائر اور نماز اور مناسک کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ یہ سب وسائل ہیں مقاصد نہیں۔ جب ہم کو وہ مقاصد حاصل ہو گئے جن کا اللہ نے حکم دیا ہے تو وسائل سے چمٹا رہنا کس لئے؟ اور انہی کو پکڑے رہنا کیوں؟

پہلے بھی کچھ مدعیان فلسفہ نے یہی کہا تھا اور کچھ گمراہ بیان فکر انکار و مکر کی صفت رکھنے والی یہ دعوت آج بھی دے رہے ہیں، یقیناً اس دعوت کا ظاہر بھی باطل باطن بھی باطل، اور اس کے حاملین کے میت بھی فاسد۔

تزکیہ نفس سچی عبادت کا نتیجہ ہے سبب و وجوب نہیں:

یہ نظریہ اس لئے باطل ہے کہ عبادت و وسائل نہیں فی نفسہ مقصود چیز کا درجہ رکھتی ہیں، بلکہ جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ انسان و جن کا مقصد تخلیق عبادت ہی ہے، بلکہ آسمان و زمین کی تخلیق کا مقصد بھی عبادت ہی ہے، ارشاد ربانی ہے: میں نے انسانوں اور جنوں کو اپنی عبادت کے لئے ہی

پیدا کیا ہے“ (ذاریات: ۵۶) نیز ارشاد ہے: اللہ ہی ہے جس نے سات آسمان اور ان کی جیسی زمین پیدا کی۔ ان کے درمیان (اس کا) امر اترا تارہتا ہے تاکہ تم جانو کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور اللہ تمام چیزوں کا مکمل علم رکھتا ہے۔ (طلاق: ۱۲)

لہذا عبادت کا اولین مقصد اللہ کے حق کی ادائیگی ہے۔

عبادت کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو محتاج و ضرورت مند اور اللہ کے سامنے بے چارہ و حقیر سمجھے۔ جانے کے ساراز و ربس اللہ کا ہی ہے اس کا نہیں، بندہ کا اسی پر بھروسہ ہے، اور اسی کے سہارے وہ قائم ہے، بندہ مانے کہ اس کا رب بلند و بالا اور بزرگ و برتر ہے اور سارے جہانوں سے بے نیاز۔ اس کے دل میں رب العالمین کا یہ اعلان یقین بن کر پیوست ہو کہ ”اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ بے نیاز ہے اور ستودہ صفات چاہے تو تم سب کو ختم کر کے نئی مخلوق پیدا کرے، اور اللہ کیلئے یہ کچھ مشکل نہیں“ (فاطر: ۱۵-۱۷)

”یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون“

(اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو جس نے تم کو پیدا کیا اور ان لوگوں کو جو تم سے پہلے گذرے ہیں، شاید کہ تم میں تقویٰ آجائے)۔

”کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون“  
(البقرہ: ۱۸۳)

(تم پر روزے فرض کئے گئے جس طرح کہ تم سے پچھلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے شاید کہ تم تقویٰ اختیار کر سکو)۔

یہاں علت بتانے والے حروف ”لی“، ”یا“، ”کی“ کے بجائے ”شاید“ کے معنی میں آنے والا حرف ”لعل“ استعمال کیا گیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ عبادت کے بعد امید کی جاسکتی ہے کہ دل

میں تقویٰ آجائے گا۔ بلکہ اگر یہاں پر تعلیل کا صراحتاً ذکر بھی ہوتا تو اس کا مطلب نہیں ہوتا کہ اگر عبادت سے تقویٰ حاصل نہ ہو تو عبادت ترک کر دی جائیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اپنی عبادت پر نظر ثانی اور اصلاح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان کے نتائج تقویٰ و خشیت ربانی کی شکل میں حاصل ہوں۔ مثلاً جس شخص کا سوائے کھیتی کے کوئی ذریعہ معاش نہ ہو، اس سے کہا جائے کہ کھیتی کرو تا کہ فصل پاؤ، اب اس نے ٹھیک سے کام نہیں کیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ فصل نہیں آئی، تو کیا اس سے کہا جائے گا کہ اب تم کھیتی کرنا اور بوائی کرنا چھوڑ دو؟ یا اس سے یہ کہا جائے گا کہ اور محنت کرو اور اپنے کام میں کوئی کمی نہ چھوڑو تا کہ بہتر فصل پاؤ۔ اگر کوئی انسان نماز پڑھے اور رمضان کے روزے رکھے مگر اس کی نیت اور قصد صرف تزکیہ نفس ہو، اللہ کے حق کی ادائیگی اور اس کی عبادت کی مطلق نیت نہ ہو تو یہ نماز صرف جسم کی حرکات ہوں اور یہ روزے صرف بھوک اور پیاس ہوں گے۔ اللہ کے ترازو میں ان کی کوئی قیمت نہیں ہوگی اور اس کی جناب میں کچھ بھی مقبولیت رکھنے والے نہیں ہوں گے۔

### اصلی مقصد اور ثانوی مقاصد:

اس لئے کہ (جیسا کہ امام شاطبی نے کہا ہے) عبارت کا ایک اصل مقصد ہوتا ہے اور کچھ تابع مقاصد ہیں۔ اصل مقصد تو اکیلے معبود خدا کی طرف مکمل خضوع و اطاعت و محبت کے ساتھ متوجہ ہونا اور ہر حال میں اس سے لو لگانا ہے۔ اور اس کے تابع دیگر مقاصد ہیں۔ مثلاً آخرت میں ترقی درجات، اور اللہ کی ولایت کا حصول وغیرہ۔ انہی ثانوی مقاصد میں سے نفس کی اصلاح اور تحسین و اخلاق ہیں۔ امام شاطبی فرماتے ہیں: مثلاً نماز اصلاً اللہ کے سامنے جھکنے اور خضوع اور اس کی طرف عاجزانہ طور پر متوجہ ہونے کے لئے اور دل میں اللہ کی یاد پیدا کرنے کیلئے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اور نماز قائم کرو میری یاد کے لئے، (طہ: ۱۴) اور فرماتا ہے: نماز روتی ہے گندی اور بری باتوں سے، اور اللہ کی یاد بڑی چیز ہے، (عنکبوت: ۲۵) یعنی گندی اوپری باتوں سے

روکنے سے زیادہ اہم اور بڑی بات یہ ہے کہ نماز اللہ کا ذکر ہے۔ اس لئے کہ ذکر ہی مقصود اصلی ہے۔ حدیث میں ہے کہ نماز پڑھنے والا اللہ سے سرگوشی کرتا ہے، پھر اس کے کچھ ثانوی مقاصد بھی ہیں، مثلاً برائیوں سے روکنا، اور یہ کہ آدمی دنیا کے انتشار سے دور ہٹ کر اس سے قلبی سکینت حاصل کرتا ہے۔ حضور نے ایک مرتبہ کہا ”بلالی نماز کے ذریعہ ہماری راحت کا سامان کرو“، نیز حدیث صحیح میں ہے: میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے، اسی طرح ثانوی مقاصد میں ہے ضرورت برآری بھی ہے، مثلاً صلوة استخارہ، اور صلوة حاجت کا یہ بھی مقصد ہے..... نماز کے ذریعہ جنت میں داخلہ اور جہنم سے پناہ بھی چاہی جاتی ہے۔ نماز کا یہ فائدہ سارے ہی لوگوں کو ملتا ہے۔ نماز پڑھنے والا اللہ کی پناہ میں رہتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ: جس نے فجر پڑھی وہ اللہ کی پناہ اور حفاظت میں آ گیا۔

نماز کے مقاصد میں سے ایک اللہ کے قرب کے اعلیٰ ترین مقامات تک رسائی بھی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”ومن الليل فتجهد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً“ (الاسراء: ۷۹)

(رات میں اٹھ کر نماز پڑھا کرو۔ یہ تمہارے لئے اضافہ ہے، امید ہے کہ تمہارا رب تمہیں مقام محمود میں اٹھائیگا)۔

قیام اللیل کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کو مقام محمود عطا کیا گیا۔ اسی طرح ساری عبادات کے اخروی فوائد ہیں اور یہ عام ہیں اور دینیوی فوائد و ثمرات بھی ہیں۔ یہ اصل فائدے یعنی اللہ

۱۔ مستدر احمد: ۵۳۹۴، بروایت ابن عمر مسند کی تخریج کرنے والوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

۲۔ سنن ابوداؤد: ۴۹۵۸

۳۔ مستدر احمد: ۱۲۲۹۳، بروایت انس: مسند کے محققین نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

۴۔ صحیح مسلم: ۶۵۷، بروایت جناب بن عبد اللہ

کے سامنے جھکنے کے تابع ہیں۔ کوئی حرج نہیں کہ بندہ مومن اپنی عبادت میں آخرت کے فائدہ یعنی جنت اور اس کی نعمتوں کا حصول اور جہنم اور اس کے عذاب سے بچنے کی نیت رکھے۔ اس لئے کہ یہ ثواب کے شوق اور اللہ کے عذاب سے ڈرنے ہی کا نام ہے۔ جو عبادات خداوندی کی ایک خاص صنف ہے۔ اور یہ خوف و رجاء اخلاص کے منافی نہیں ہے۔ ہاں! صرف دینی فوائد کی نیت سے چاہے وہ سادی ہوں یا معنوی عبادت جائز نہیں۔

بعض اہل تصوف کے یہاں تجرید نفس اور ماسوی اللہ سے اور غیر اللہ کے علائق سے اس کو پاک کرنے کے مقصد سے عبادت کا تصور رہا ہے۔ اس تصور میں عابد کا مقصد عالم ارواح و ملائکہ تک رسائی خوارق و کرامات اور ”علم لدنی“ وغیرہ کا حصول ہوتا ہے۔ راسخ العلم علماء نے ان تصورات کی تردید کی ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ عبادت کے صحیح طریقہ کے خلاف اور علم غیب کے حصول کے لئے ناپسندیدہ کوشش ہے۔ اس کی قباحت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ ایسا شخص ان غلط مقاصد کے لئے عبادت کو ذریعہ بناتا ہے۔ اس شخص کے اعمال عبادت قرار دیئے جانے کے لائق نہیں، بلکہ کفار و منافقین کی اس عبادت سے قریب تر ہے، جس کا حال قرآن نے یہ کہہ کر بیان کیا ہے کہ: کچھ لوگ اللہ کی عبادت کرتے ہیں، اگر فائدہ ملا تو مطمئن اور اگر کوئی مصیبت آگئی تو پھر گئے اٹھے اپنے منہ پر۔ کھوئی انہوں نے آخرت بھی اور دنیا بھی، اور پیسے کھلا خسارہ (حج: ۱۱) یہی حال ان مقاصد اور نیتوں کے ساتھ عبادت کرنے والوں کا ہوتا ہے۔ اگر ان کو اپنے مقاصد حاصل ہوتے ہیں تو خوش ہوتے ہیں اور یہی چیزیں ان کی عبادت کا مقصد بنی رہتی ہیں۔ اور اگر وہ اپنے مقصد کو نہیں پہنچ پاتے تو وہ عبادت ترک کر دیتے ہیں، بلکہ بسا اوقات وہ ان آثار و نتائج کا ہی انکار کرنے لگتے ہیں جن کا وعدہ اللہ نے خلوص کے ساتھ عبادت کرنے والوں سے کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک شخص نے یہ حدیث سنی کہ: جو شخص چالیس دن تک اخلاص کے ساتھ اللہ کے لئے

۱۔ ملاحظہ ہو: الموافقات: ۲/ ۱۹۹، دما بعد۔ تحقیق شیخ عبداللہ دراز

عبادت کرے گا اس کے دل سے حکمت کے چشمے پھوٹ کر زبان پر جاری ہو جائیں گے تو اس نے حکمت کے حصول کی غرض سے عبادت کا اہتمام کیا، مگر کچھ حاصل نہیں ہوا تو بعض علماء نے اس پر یہ تبصرہ کیا کہ اس کا عبادت کرنا اللہ کے لئے نہیں تھا حکمت کے لئے تھا۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ دعوت جو عبادت کے اصل مقصود کو نظر انداز اور ترک کر کے فرعی اور ثانوی مقاصد کو اصل مقصود و مطلوب بناتی ہے اور ان پر اس طرح زور دیتی ہے کہ اصل مقاصد نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں، ایسی ہر فکر اور دعوت باطل ہے۔ اس لئے یہ دعوت عبادت بلکہ دین کے اصل مقصد کی مخالفت پر قائم ہے۔ جو نہ صرف دین بلکہ انسان اور ساری کائنات کی تخلیق کا اصل مقصد ہے۔

اللہ کی عبادت سے انکار اور استکبار:

اس دعوت و فکر کے پیچھے کیا اغراض و مقاصد اور نیتیں کار فرما ہیں یہ الگ غور طلب موضوع ہے، اس فکر کے داعیوں کے اندر اصل میں الحاد و کفر اور اللہ کی عبادت سے روگردانی و تکبر بھرا پڑا ہے۔ اخلاق و فضیلت کی حمایت اور ان کو اصل مقصود و مطلوب بتانا، یہ پردہ ہے جس کے پیچھے وہ اپنے دل کی اصل کیفیت کو چھپانا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو اللہ کی اس وعید سے ڈرنا چاہئے:

”ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین“ [غافر: ۶۰]

(جو لوگ میری عبادت سے تکبر کر کے اعراض کرتے ہیں وہ عنقریب جہنم میں ذلیل

ہو کر داخل ہوں گے)۔

اور یہ آیت بھی اُن لوگوں کے لئے خطرناک وعید ہے، جو بڑائی اور تکبر کی وجہ سے عبادت

نہیں کرتے:

”و من یتنکف عبادتہ و یتکبر فسیحشر ہم الیہ جمیعاً فأما الذین

۱۔ الزهد لابن المبارک: (۱/۳۵۹-۱۰۱۳)۔



آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله و أما الذين استكفوا و استكبروا فيعذبهم عذابا أليما و لا يجدون لهم من دون الله ولياً و لا نصيراً“ [نساء: ۱۷۲-۱۷۳]

(اور جو تکبر اور بڑائی کی وجہ سے اللہ کی عبادت سے منحہ موڑیں گے تو اللہ ان سب کو اپنے پاس جمع کر کے لائے گا۔ پھر جو لوگ ایمان لائے ہوں گے اور انہوں نے نیک اعمال کئے ہوں گے تو ان کو بھرپور بدلہ دے گا اور اپنے فضل سے مزید نوازیگا اور جن لوگوں نے گھمنڈ اور تکبر کیا ہوگا ان کو دردناک عذاب دے گا، اور وہ لوگ اللہ کے مقابلے میں اپنے لئے کسی کو پشت پناہ اور مددگار نہیں پائیں گے)۔

ایسے متکبرین بالکل سزاوار ہیں کہ ان کو ہدایت و رشد اور یقین کے نور سے محروم کر دیا جائے۔ گھمنڈ آنکھوں کا پردہ اور کانوں کی ڈاٹ ہے۔ سچ فرمایا اللہ نے:

”سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق و ان يروا كل آية لا يؤمنوا بها و ان يروا سبيل الرشده لا يتخذوه سبيلاً و ان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً ذالك بأنهم كذبوا بائتنا و كانوا عنها غافلين“ (سورہ اعراف: ۱۴۶)

(میں پھیر دوں گا اپنی آیات (پر یقین اور ایمان) سے ان لوگوں کو جو زمین میں ناحق تکبر کرتے ہیں، اگر وہ ساری نشانیاں دیکھ لیں گے تو بھی ان پر ایمان نہیں لائیں گے، اور اگر ہدایت کا راستہ دیکھیں گے تو اس کو اپنا راستہ نہیں بنائیں گے، اور اگر گمراہی کا راستہ دیکھیں گے تو اس کو اپنا راستہ بنا لیں گے، اور یہ (سزا) اس لئے کہ انہوں نے ہماری آیات کو جھٹلایا اور وہ ان سے غفلت برتنے والے تھے)۔

اللہ کو مخلوق کی عبادت کی ضرورت نہیں ہے، وہ سارے عالم سے غنی و بے نیاز ہے، اس کے عبادت گزاروں کی کوئی قلت نہیں، ساری کائنات اس کے حضور سر پا عبادت و نیاز ہے، یہ

الگ بات کہ ان کی عبادت کی زبان ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ قرآن میں ارشاد ہے:  
 ”تسبح له السموات السبع و الارض و من فيهن، و ان من شىء الا

يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم“ [الاسراء: ۴۴]

(ساتوں آسمان، زمین اور ان کے بین جو بھی ہے اس کی تسبیح بیان کرتا ہے، اور ہر چیز اس کی تسبیح اور حمد کرتی ہے مگر تم ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے)۔

عقل و دانش رکھنے والے ملائکہ اس کی عبادت کے لئے ضرور کافی ہیں جو آسمان و زمین سمیت ہر جگہ اس کی عبادت کرتے رہتے ہیں۔ جو اس کی عبادت سے تکبر کی وجہ سے بچتے بھی نہیں اور اکتاتے بھی نہیں، رات و دن اس کی ان تھک عبادت کئے جاتے ہیں [الانبیاء: ۱۹-۲۰] پھر ان نا سمجھوں کی کیا حیثیت ہے جنہوں نے اپنے آپ کو اللہ کی عبادت سے برتر سمجھ رکھا ہے۔ ٹھیک ہے۔ یہ اگر تکبر کرتے ہیں تو جان لو کہ جو [ملائکہ] اللہ کے پاس ہیں وہ دن رات اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں اور وہ اکتاتے نہیں۔ [فصلت: ۳۸]

۴۔ مستقل اور قابل تغیر احکام میں تطبیق و توافق:

اس معتدل مکتب فکر کی ایک اہم بنیاد شریعت کے مستقل ابدی احکام اور بدلنے والے زمانے اور ماحول کے درمیان تطبیق و توافق ہے۔ مستقل اور ابدی احکام میں کسی تبدیلی اور اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے، ان میں نہ تجدید کی جاسکتی ہے اور نہ اصلاح۔ یہ احکام شریعت کا مغز و مدار اور اساس ہیں۔ اجتہاد و تجدید کے قافلے اس مدار اور محور کے گرد گردش کرتے رہتے ہیں مگر وہ اس کو اپنی جگہ سے ہٹا نہیں سکتے۔ یہ مستقل اقدار دین کے ان مندرجہ ذیل ابواب پر مشتمل ہیں:

الف۔ بنیادی عقائد و ایمانیات: مثلاً اللہ، ملائکہ، اللہ کی کتابوں، رسولوں اور آخرت پر ایمان، ان پانچوں کا تذکرہ، قرآن نے کیا ہے۔ اور ان پر ایمان بالقدر کا اضافہ سنت نے کیا ہے۔ درحقیقت وہ بھی ایمان باللہ میں داخل ہے۔

ب۔ اسلام کے عملی ارکان: مثلاً شہادتین، اقامت صلوٰۃ، زکوٰۃ، روزہ، حج۔  
 ج۔ بنیادی اخلاقی اقدار جن کا قرآن نے اہل ایمان کے اخلاق کے طور پر اور سنت نے ایمان کے شعبوں کے طور پر ذکر کیا ہے، مثلاً عدل و احسان، رشتہ داروں کی مالی مدد، صدق و راست بازی، امانت داری، حرام سے بچنا، رحمت و صبر و شکر اور حیا۔  
 د۔ شریعت کے قطعی محرمات: مثلاً قتل، زنا، جنسی بے راہ روی، شراب نوشی، جوا، چوری، غصب، جادو، سود خوری، یتیم کا مال کھا جانا، بھولی بھالی پاک باز عورتوں پر الزام تراشی، معرکہ سے منہ پھیر کر بھاگ کھڑا ہونا، جھوٹی گواہی، والدین کے ساتھ بدسلوکی، قطع رحمی، غیبت و چغل خوری، جھوٹ، اور ظلم و زیادتی۔

ھ۔ اکل و شرب اور لباس و زینت بیع و شرا، مالی معاملات، نکاح و طلاق، وصیت، میراث، اور حدود کے سلسلے میں وہ احکام جو شریعت میں مقدر اور قطعی طور پر قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔

تو یہ وہ ثابت و مستقل احکام ہیں جن میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ ان کے احکام کے گرد ثبوت و دلالت کی قطعیت کی ایسی فصیل قائم ہے جس کو اجتہاد اور تجدید کی کوئی کوشش پار نہیں کر سکتی۔ ہاں ان مستقل و ثابت احکام کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے، مگر ان کی اہمیت غیر معمولی ہے وہی امت کی شناخت ہیں۔ ان پر ہی ایمان و اسلام کا مدار اور ملت کی اساس ہے اور ان سے ہی اس ملت کا خمیر تیار ہوتا ہے۔

یہی احکام و شرائع ملت کو دوسری قوموں میں ضم اور تحلیل ہو جانے سے بھی بچاتے ہیں، اور امت کی ملی وحدت کی ضمانت بھی فراہم کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے وہ فرعی اور جزئی احکام قابل تغیر ہیں جو ظنی الثبوت یا ظنی الدلالہ نصوص سے یا ایسے نصوص سے ثابت ہیں جو ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہیں۔

اس دائرے میں بڑی گنجائش اور وسعت ہے، اس میں شریعت کے اکثر احکام داخل ہیں اور ان میں تجدید و اجتہاد کی گنجائش ہے۔ وہ مکتب فکر جو شریعت کے نصوص کو بالکل معطل کرنا چاہتا ہے اس کے سیکولر اور لادین عناصر دونوں دائروں کے درمیان قائم سرحدوں کو ختم کرنا چاہتے ہیں، تاکہ ناقابل تغیر احکام کو متغیر اور قابل تبدیل بنا دیں اور اس طرح پوری شریعت میں تبدیلی کے لئے راستہ ہموار کر لیں، لیکن معتدل مکتب فکر (المدرسة الواسطة) لگاتار ان کی کوششوں کو ناکام بنا رہا ہے۔

### ایک مغالطہ:

یہاں ہم قانون کے ایک پروفیسر کا مغالطہ بطور مثال ذکر کرتے ہیں، افسوس ان پروفیسر صاحب کو اور ان جیسوں کو اس کا موقع دیا گیا ہے کہ وہ مسلمان نوجوانوں کو قانون پڑھائیں۔ پروفیسر نور فرحات پروفیسر قانون اور پرنسپل لاء کالج جامعۃ الزقازیق اپنے ایک مقالے میں کہتے ہیں:

علماء شریعت اور علم شریعت (فقہ) کے مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ شرعی احکام میں کچھ ناقابل تبدیل ”ثوابت“ ہیں اور کچھ قابل تبدیل ”متغیر“ احکام۔ ثوابت وہ افکار و تصورات اور اصول و احکام ہیں جو زمانے اور مقام و حال کی تبدیلی سے کچھ متاثر نہیں ہوتے۔ لیکن احکام و افکار کا وہ حصہ قابل تغیر ہے جو لوگوں کے عرف و تصورات و عقائد اور حالات زمانہ کے تابع یا انسان کی تہذیبی و تمدنی کیفیت کے تابع ہوتا ہے۔ بہر حال اتنی بات تسلیم شدہ اور متفق علیہ ہے کہ شریعت ان دونوں (یعنی ثابت و متغیر) قسم کے احکام پر مشتمل ہے۔ مگر ہاں! اس میں اختلاف ہے کہ کون سے احکام اور مبادی و اصول ثابت اور ناقابل تبدیل ہیں اور کون سے تغیر پذیر۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شریعت کا اولین اور اساسی درجہ کا ثابت حصہ وہ ہے جو عقائد ارکان اسلام اور عبادات سے متعلق ہے۔ تو یہ اسلام کے وہ اساسی احکام ہیں جن کی حیثیت

مرکزی ستونوں کی ہے، کسی مسلمان کے لئے سوائے اس کے کسی رویے کی کوئی گنجائش نہیں کہ وہ ان کو ایسے کلی حقائق کے طور پر تسلیم کرے جو زمانی و مکانی عوامل کے زیر اثر تغیر پذیر نہیں ہوتے۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جس حکم کے سلسلے میں کوئی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ نص وارد نہیں ہوا ہے وہ ”متغیرات“ میں سے مانا جائے گا جن میں اسلامی معاشرے کے حالات کے زیر اثر ایسی تبدیلی کی جاسکتی ہے جس سے وہ اسلامی شریعت کے عمومی مقاصد کے دائرہ کے اندر رہے۔ مگر معاملات کے سلسلے کے وہ احکام جن میں کوئی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ نص وارد ہے، ان احکام کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ کیا ایسی صورت میں بھی ان کا اطلاق ہوگا جب کہ وہ مسلمانوں کے مصالح کو نقصان پہنچا رہے ہوں؟ اور کیا ان احکام کے نزول کے وقت کے حالات اور ان کے نفاذ کے وقت حالات میں پائے جانے والے فرق کے باوجود ان کا نفاذ ضروری ہوگا؟ یا ان احکام کی اصل حکمت اور روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی لفظی شکل میں عدم تطبیق ہی ان اصولوں کی بنا پر مناسب ہوگی کہ ”دین آسان ہے“ اور شریعت کی بنیاد بندوں کی مصلحتوں پر ہے؟ یا یہ کہا جائے گا کہ اگرچہ ہماری محدود نظر میں ان احکام کے منفی اثرات معاشرے پر پڑیں گے مگر چونکہ یہ اللہ کے احکام ہیں اور اللہ کے حکم کو انسانوں کے حکم کے مقابلہ میں ترجیح دینا ضروری ہے اس لئے ان پر بہر حال عمل کیا جائے گا؟

موصوف مزید کہتے ہیں:

اسی آخری مختلف فیہ قسم میں وہ سارے احکام آتے ہیں جن کے نفاذ کی دہائی وہ حضرات دیتے رہتے ہیں جنہیں عرف عام میں نفاذ شریعت کا علم بردار کہا اور سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سب سے نمایاں حدود اور مالیات میں سود کے خاتمہ کے احکام ہیں۔ لہذا اختلاف کا دائرہ صرف حدود اور معاملات کے وہ مسائل ہیں جن میں شریعت کے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ احکام و نصوص آئے ہیں۔ مثلاً اللہ کے مندرجہ ذیل احکام:

”وأحل الله البيع وحرم الربا“ [البقرہ: ۲۷۵] اللہ نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

يُمحَقُّ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ [البقرہ: ۲۷۶] اللہ سود کو مٹاتا اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله [المائدہ: ۳۳] اور چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کرتوت کی سزا میں۔ اللہ کی طرف سے عبرت کی سزا ہے۔

إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يقتلوا أو يصلبوا [المائدہ: ۳۳] ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں.....

اور رسول اللہ ﷺ کا حکم کہ: جو اپنا دین بدلے (مرتد ہو) تو اس کو قتل کر دو۔ اور ان کے علاوہ وہ ساری آیات و احادیث جن میں مسلمانوں کو معاشی اور اجتماعی معاملات کے قطعی احکام دیئے گئے ہیں۔

اس مکتب فکر (مدرستہ المعطلۃ للنصوص) کے دیگر اہم قلم کی طرح موصوف بھی نجم الدین طوفی کی اسی عبارت سے استدلال کرتے ہیں جس کا ہم تذکرہ کر چکے ہیں۔ جس میں وہ صرف اپنے مطلب و مقصد کے موافق حصہ نقل کر دیتے ہیں اور جو ان کے خلاف پڑتا ہے وہ چھوڑ جاتے ہیں۔

ڈاکٹر فرحات اپنی تائید کرنے والے حصہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: مقدر ہوتا تو ہم اپنے جلیل القدر شیخ امام سلیمان طوفی سے ایک حیران اور اربتیاب کے شکار طالب علم کی طرح دست بستہ عرض کرتے: حضرت! آپ بخوبی واقف ہیں کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کے حکم پر مبنی شرعی

نص ایک ایسے معاشرے میں نازل ہوا تھا جس کی اقتصادیات کا کل دارومدار تجارت پر تھا، اور تجارت پیشہ افراد کو نہ مل چلانا پڑتا ہے اور نہ کارخانوں میں ہاتھ سے مشین چلانی ہوتی ہے، اب حضرت کی کیا رائے ہے ہمارے اس معاشرے کے بارے میں جس کو اپنی اقتصادی جدوجہد کے لئے اپنے ہر اچھے برے نوجوان کے دست و بازو کی ضرورت ہوتی ہے؟ کیا ایسے معاشرے میں بھی لوگوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے؟

اس مغالطے کی تردید:

ہم نے اپنی بعض تحریروں میں موصوف کے اس مغالطے کی تردید کی ہے اور اس کی کمزوری واضح کی ہے۔

یہاں صرف چند ایسے نقاط کی طرف توجہ دلائی جا رہی ہے جو اس کی رائے کو غلط اور بے اصل ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔

۱- موصوف کی یہ رائے ان قطعی شرعی قواعد کے خلاف ہے، جن پر ہر زمانے میں مسلمانوں کا اجماع رہا ہے۔ انہوں نے ان احکام و مسائل کو قابل اختلاف کہا ہے جن پر کوئی قطعی الدلالت و الثبوت نص دلالت کرتا ہے، یہ بات اجماع کے بھی خلاف ہے اور ان نصوص کی اپنی حقیقت و حیثیت کے بھی خلاف ہے۔ اس لئے کہ یہ ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہیں۔ اختلاف کی صورت میں یہی قطعی نصوص فیصلہ کن ہوں گے نہ یہ کہ خود ان کو اختلاف کا محل بنایا جائے گا۔ ورنہ ان کے قطعی ہونے کا کیا مطلب؟

موصوف نے قطعی نصوص کی جو تبدیلیاں ذکر کی ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت کی اصطلاحوں کو ٹھیک سے نہیں سمجھتے اور یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے بے وجہ ہی ایسے میدان میں طبع آزمائی کی مشقت برداشت فرمائی ہے۔ جس کے وہ اہل نہیں ہیں۔

۲- انہوں نے یہ مغالطہ آرائی کی ہے کہ شریعت کے قطعی نصوص لوگوں کی اجتماعی مصلحتوں کے خلاف ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ ایسا صرف کسی وہم و خطا کے نتیجے ہی میں ہو سکتا ہے۔ یہ بات طے ہے کہ قطعی نصوص کا مصالحوں سے تعارض نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ایسا محسوس ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ یا تو غیر قطعی نص کو قطعی سمجھ لیا گیا ہو گا یا غیر حقیقی مصلحت کو مصلحت۔ ہم نے مغرب زدہ لادینیت کے علم برداروں کے یہاں اس کی خوب مثالیں دیکھی ہیں۔ ان میں سے کوئی مصلحت کے نام پر جسم فروشی کے جواز کا مطالبہ کرتا ہے، کوئی شراب کا، کوئی سود کا، کوئی مطالبہ کرتا ہے کہ روزے ختم کر دیئے جائیں، کوئی کہتا ہے کہ حج کا فریضہ موقوف کر دیا جائے، کسی کا مطالبہ ہے کہ بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان میراث برابر تقسیم کی جائے۔ اور ان میں سے ہر مطالبہ کو مصلحت پر مبنی بتایا جاتا ہے۔ حالانکہ بالکل یقینی ہے یہ بات ان میں سے کسی چیز میں مصلحت نہیں۔ ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ ان کو انسانوں کی مصلحت کا علم انسانوں کے رب اور خالق سے زیادہ ہے۔ یا یہ کہ یہ حضرات انسانوں پر رحمت اور لطف و کرم میں ان کے اس رب سے بھی آگے ہیں جس نے ان کو پیدا کیا، حسین خلقت عطا فرمائی اور ظاہری و باطنی نعمتوں سے ان کو بہرہ ور فرمایا۔

۳- موصوف نے عبادات اور معاملات میں تفریق کی ہے اور ساری عبادات کو ثابت و غیر متغیر اور سارے معاملات کو تغیر پذیر بتلایا ہے۔ یہ غلط ہے۔ عبادات کے احکام میں ایک حصہ قطعی نصوص پر مبنی نہ ہونے کی وجہ سے قابل تغیر ہے۔ اسی لئے علماء کا ان میں اختلاف ہے۔ خصوصاً زکاۃ جو بیک وقت ایک عبادت بھی ہے اور مالی حق بھی۔ ہم نے عبادات کے ان پہلوؤں پر اپنی کتابوں: فقہ الزکوٰۃ، فقہ الطہارۃ، فقہ الصیام، اور ماہنامہ سوال فی الحج والعمرة میں بحث کی ہے۔

اسی طرح معاملات میں سے بہت سے احکام یقیناً ثابت اور غیر متغیر ہیں۔ اور ان کے سلسلے میں اسی طرح کے حتمی اور قطعی نصوص کتاب و سنت میں آتے ہیں جس طرح عبادات کے سلسلے میں بلکہ بسا اوقات اصطلاحات و الفاظ بھی دونوں کے لئے ایک جیسے استعمال کئے گئے



ہیں۔ مثلاً روزہ کی فرضیت کے لئے کہا گیا:

یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم  
[البقرہ: ۱۸۳] اے ایمان والو! تمہارے اوپر روزے فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے  
لوگوں پر فرض کئے گئے تھے۔

تو اس سے تین آیات پہلے دیت و قضا کے احکام بھی انہی الفاظ سے دیئے گئے:

یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی [البقرہ: ۱۷۸] اے  
ایمان والو! تم پر مقتولین کے سلسلے میں برابری فرض کی گئی ہے۔

موصوف کو اپنے اس ناقابل قبول دعوے میں سہارا بس نجم الدین طوفی کی ایک عبارت  
سے ہی ملا ہے۔ اور وہ بھی اس طرح کہ اس کا پورا حصہ انہوں نے نقل نہیں کیا، صرف وہ حصہ جس  
سے اپنے دعوے پر استدلال کر سکتے تھے نقل کر دیا ہے۔ اس طرح طوفی کو بدنام کیا اور علم و ادب پر  
ظلم۔ نجم الدین طوفی نے جہاں نص و مصلحت میں تعارض اور مصلحت کو ترجیح دینے کی بات کی ہے  
وہاں نص کو قطعی الثبوت والدالہ نہیں کہا ہے، بلکہ مطلقاً نص سے متعلق گفتگو کی ہے۔ جس سے  
ان کی مراد صرف ظنی نصوص ہو سکتے ہیں جن میں مصلحت کے ذریعہ تخصیص کی جاسکتی ہے۔ اور  
انہوں نے بھی (اسی لئے) نص کے الغاء اور اس پر عمل ترک کرنے کی بات نہیں کی ہے بلکہ  
”تخصیص و بیان“ کی بات کی ہے، پھر انہی کے کلام کا وہ حصہ بھی ہم نقل کر چکے ہیں جس کا حاصل  
یہ ہے کہ نص جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہو کسی مصلحت سے متعارض نہیں ہو سکتا۔

۴۔ حدود سے متعلق موصوف نے جو گفتگو فرمائی ہے اس میں تو انہوں نے ایسی  
زبردست ٹھوک رکھائی ہے کہ اگر اللہ اپنی رحمت سے توبہ کی توفیق نصیب نہ فرمائے تو سلامتی مشکل  
ہے، اس گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ جل و علا کے مقام بلند سے کس قدر ناواقف و غافل  
اور فہم و شریعت اور قرآن و تاریخ بلکہ حالات و زمانہ سے بھی کس قدر بے خبر ہیں۔

الف- اللہ کے مقام بلند سے ان کی بے خبری کا اظہار ان کی اس عبارت سے ہوتا ہے جس میں وہ اللہ کی طے کردہ حدود کے سلسلے میں اپنی حیرانی پریشانی اور ارتباب کا اظہار کرتے ہوئے اپنے شیخ (طوفی) سے مدد مانگتے ہیں کہ حضرت حیرانی دور فرمائیے۔ حالانکہ ان کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کافی ہونا چاہئے تھا کہ:

و ما كان لمومن ولا مؤمنة اذا قضى الله و رسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم [الاحزاب: ۳۶] اور کسی مومن مرد اور عورت کے لئے ممکن نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کچھ فیصلہ فرمادیں تو ان کے لئے اپنے معاملے میں کچھ اختیار ہو۔  
بلکہ وہ پورے اطمینان اور یقین کے ساتھ یہ اعلان کرتے ہیں کہ:

سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير [البقرة: ۸۵] سنا ہم نے اور مانا، معاف فرما ہم کو اے ہمارے رب اور تیری ہی طرف لوٹنا ہے۔

مگر افسوس! ہلاکت خیز ہے یہ رویہ کہ موصوف اللہ سے علم میں بڑھے ہونے کا اظہار کرتے ہوئے اس کو ”لقمہ“ دیتے ہیں، گویا وہ اس سے زیادہ اس کی مخلوق کو جانتے ہیں اور اس سے زیادہ رحیم ہیں۔ قل أنتم اعلم أم الله؟

ب- شریعت سے ان کی بے آگہی کا اندازہ دو باتوں سے ہوتا ہے:  
۱- ان کا یہ وہم کہ شریعت کبھی مخلوق کی مصلحت کے خلاف بھی ہو سکتی ہے۔ حالانکہ شریعت تو دنیا و آخرت میں انسانوں کے مصالح کی نگرانی اور حفاظت کے لئے نازل کی گئی ہے۔ علماء نے اس کو ثابت کیا ہے اور استقراء سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کسی ایسے محل کے بارے میں جہاں نص نہیں ہے یہ کہا گیا ہے کہ ”جہاں مصلحت ہے وہاں شریعت ہے“ تو ایسے مسائل میں جن میں نص ہے کہا جاسکتا ہے ”جہاں شریعت ہے وہیں مصلحت ہے“ ہاں بعض لوگ اپنی محدود نظر سے صرف جزئی، انفرادی، مقامی، مادی اور حال کی مصلحت کا ادراک کرتے ہیں، اور شریعت

مصلحت پر عمومی نظر رکھتی ہے۔ لہذا وہ جزئی اور کلی، انفرادی اور اجتماعی، مقامی اور عالمی، مادی اور معنوی حال اور مستقبل کی، اور دنیا اور آخرت کی ساری مصلحتوں پر نظر رکھتی ہے۔ اور ان سب پہلوؤں پر وہی حاوی ہو سکتا ہے جو کلی اور محیط علم رکھتا ہو، اور جس کے علم سے زمین و آسمان میں کچھ مخفی نہ ہو۔

۲- دوم یہ کہ موصوف ثوابت کو متغیر بنانے کی کوشش کر رہے ہیں، یعنی جن امور میں اجتہاد کی گنجائش نہیں وہاں وہ اجتہاد فرمانا چاہتے ہیں، اس لئے کہ اجماع ہے کہ اجتہاد صرف انہی معاملات میں ہو سکتا ہے جو ظنی ہیں ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے۔ جہاں تک قطعی احکام کا تعلق ہے (مثلاً حدود جو قرآن کے محکم دلائل سے قطعی طور پر ثابت ہیں) تو ان میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہاں ان کی تطبیق کی شکلوں اور جزئی تفصیلات میں اجتہاد کی گنجائش ہو سکتی ہے۔ اگر شریعت کے ہر حکم میں اخذ و رد اور اجتہاد و تبدیلی کی گنجائش مان لی جائے تو اس کا انجام یہی ہوگا کہ شریعت ایک کھلواڑ بن جائے گی جس کو جو چاہے جیسا چاہے بنا لے۔ پھر شریعت اس میزان کے مقام پر نہیں رہے گی جس کی طرف اختلاف کے موقع پر لوگ رجوع کریں، بلکہ خود اس کو دوسرے کسی میزان و معیار کی ضرورت ہوگی۔ پھر شریعت لوگوں کی خواہشات کے مطابق ڈھالی جانے لگے گی، اگر لوگ اچھے ہوں گے تو شریعت اچھی رہے گی، اور اگر لوگ خراب ہوں گے تو وہ شریعت کو بھی اپنی خواہشات کے مطابق خراب بنا لیں گے۔ اب دیکھئے شریعت کا بنیادی مقصد (یعنی لوگوں کے حالات کی اصلاح اور ان کے قبلہ کی درستی اور اللہ کی صراط مستقیم کی طرف ان کو لانا) ہی فوت ہو گیا۔

طوفی بھی کام نہیں آئیں گے:

طوفی کا حوالہ بھی موصوف کے لئے کچھ مددگار نہیں ہے۔ کیوں کہ انہوں نے کہیں یہ نہیں کہا ہے مصلحت قطعی نصوص کو منسوخ یا بے اثر کر دیتی ہے۔ اور کسی مسلمان سے اس بات کی توقع

بھی نہیں کی جاسکتی (چہ جائے کہ کسی اصولی عالم سے) اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ لوگ اپنی ناقص رائے اور خواہش سے شریعت کے احکام منسوخ کر سکتے ہیں، اور انسان کی رائے اللہ کی وحی سے برتر ثابت ہوگی۔ یا یہ طے قرار پائے گا کہ انسان اللہ سے زیادہ انسانوں کی مصلحتوں کا علم رکھتا ہے۔ اور یہ وہ چیز ہے جس کو طوفانی اور ان کے بعد کے فقہاء پورے طور پر رد کرتے ہیں۔ طوفانی کے کلام سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ظنی نصوص کی تخصیص قطعی مصالحوں کے ذریعہ ہو سکتی ہے، لہذا ان کے نزدیک مصلحت نص کو ختم اور بے اثر نہیں کرتی، ہاں اس کے دائرہ عمل میں تخصیص اور تقیید کر سکتی ہے۔ اور یہ کام عمومی اور مطلق نصوص میں اس طرح ہو سکتا ہے کہ عام تخصیص کر دی جائے اور مطلق میں قید لگا دی جائے۔ اسی لئے اکثر اصولی کہتے ہیں کہ ”عام اور مطلق کی دلالت ظنی ہوتی ہے“ پھر طوفانی نے عبادات اور ”شرعی مقدرات“ کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ ان پر مصالحوں اثر انداز ہوں۔ عبادات تو معروف ہیں، ”مقدرات“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی مقدار شریعت نے متعین فرمادی ہے، مثلاً میراث کی مقدار، طلاق اور وفات کی صورت میں عدت کی مقدار، حدود میں کوڑوں کی سزا کی مقدار۔ لہذا طوفانی کے نقطہ نظر میں عدت کی مقدار، حدود میں کوڑوں کی سزا کی مقدار، حد قذف کے برابر ۸۰ کوڑے کر دیں، اس لئے کہ زنا کے واقعات اب عموم بلوئی کے دائرے میں آتے ہیں، یا کسی اور عذر کے پیش نظر۔ اس لئے کہ مقدار متعین کرنا شریعت کا حق ہے کسی مصلحت کے نام پر اس میں اجتہاد کرنے کی گنجائش نہیں۔ اس سے بھی زیادہ ناقابل قبول ہوگی یہ بات کہ چور کی ہاتھ کاٹنے کی سزا بدل کر کوڑے مارنا کر دی جائے۔ اس لئے کہ یہ اللہ کے احکام میں تبدیلی ہے۔ اور اس سے بھی خطرناک بات یہ ہے کہ ہم حد کو مکمل طور پر ختم کر دیں اور اس کی جگہ کوئی اور سزا اپنی طرف سے تجویز کر دیں یا کوئی سزا ہی نہ دیں، جیسا کہ زنا کی بہت سی ان صورتوں میں ہو رہا ہے جن پر ہمارے یہاں درآمد کردہ وضعی قوانین کی رو سے کوئی سزا ہی نہیں ہے، بشرطے کہ اس عمل میں ملوث دونوں فریق عاقل بالغ

ہوں، اور کوئی جبر و اکراہ کی نوعیت نہ ہو۔ طوفی کسی منصوص حد میں سے دس کوڑے کم کرنے کو بھی قبول نہیں کرتے، چہ جائے کہ مزعومہ مصالح کی بنیاد پر وہ ان کو مکمل طور پر ختم کرنے کی وکالت کریں۔ بلکہ طوفی نے اس کی تصریح کی ہے کہ منصوص حدود تمام کی تمام مصالح سے ہم آہنگ ہیں۔ ”معاملات“ کے دائرہ میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

جہاں تک معاملات وغیرہ کا تعلق ہے، تو ان کے احکام کا دار و مدار لوگوں کے مصالح پر ہے، لہذا مصلحت اور شریعت کے دیگر دلائل میں یا تو توافق ہوگا یا اختلاف۔ اگر توافق پایا جائے تو کوئی بات نہیں، جیسا کہ مصلحت اور نص و اجماع پانچ ضروریات سے متعلق احکام کے اثبات پر متفق ہیں۔ مثلاً: قصاص میں قاتل کو قتل کرنا، مرتد کا قتل، چور کا ہاتھ کاٹنا، قذف کی حد، شراب کی حد، وغیرہ وہ احکام جن پر مصلحت اور شریعت کے دیگر دلائل کا اتفاق ہے۔ اور اگر دونوں قسم کے دلائل (مصلحت اور دیگر شرعی دلائل) میں اختلاف ہو تو اگر جمع و تطبیق کی کوئی شکل نکلے مثلاً ان دلائل کو اس طور پر بعض صورتوں پر منطبق کیا جائے اور بعض پر نہ کیا جائے کہ، مصالح محفوظ رہیں، اور دلائل کا بھی پورا احترام باقی رہے اور ان میں کوئی کھلواڑ نہ ہو۔

اس عبارت سے واضح ہے کہ طوفی حدود و قصاص کے احکام میں مصالح اور نص و اجماع میں پورا اتفاق و ہم آہنگی محسوس کرتے تھے۔

ج۔ جہاں تک قرآن کے معاملہ میں موصوف کی کم مائیگی کا تعلق ہے تو وہ تو شرم ناک حد تک ہے، اور اس شرم ناک ناواقفی کے باوجود ان کی جرأت حد سے بڑھی ہوئی ہے۔ وہ اپنی ہوائے نفس کو قرآن پر مسلط کر کے تحریف اور افتراء علی اللہ کے مرتکب ہیں، ان کی تفسیر واضح کرتی ہے کہ وہ نہ قرآن سے واقف ہیں نہ اللہ کے احکام سے نہ اسکی لغت سے نہ اس کے نزول کے تاریخی پس منظر سے۔ ارشاد فرماتے ہیں کہ وہ ایک ایسے معاشرے میں نازل ہوا جس کو اپنے

۱۔ العین فی شرح الاربعین، طوفی، صفحہ: ۲۷۷۔

افراد کے ہاتھوں کی زراعت یا صنعت کے لئے اس طرح ضرورت نہیں تھی جس طرح ہم کو ہے۔ یا للعجب!! ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ حدسرقہ کا نفاذ صرف ان معاشروں کے لئے مناسب ہے جن کی اقتصادی زندگی تجارت پر منحصر ہوتی ہے۔ نہ جانے موصوف کسی منطق پر تکیہ کر کے یہ باتیں ارشاد فرما رہے ہیں؟ مدینہ کے جس معاشرے میں حدسرقہ کا حکم نازل ہوا ہے وہ (مکہ کے برخلاف) اصلاً کاشتکار معاشرہ تھا۔ پھر مدینہ کے مسلمان جہاد و قتال کی مہمات سر کرتے تھے۔ پورا مدینہ مستقل لام بندی کی حالت میں تھا، یہود و مشرکین اور ایران و روم جیسے مختلف دشمنوں سے ہر وقت جنگ کا خطرہ تھا، یہ معاشرہ اپنے افراد کے ہاتھ پاؤں کا کہیں زیادہ محتاج تھا۔ جہاد کے لئے بھی اور معاشی جدوجہد کے لئے بھی۔ پھر کیا قرآن صرف مدینہ کے معاشرے کے لئے نازل ہو رہا تھا؟ یا وہ سارے عالم کی ہدایت کے لئے آ رہا تھا؟ قرآن کو اللہ نے سارے عالم کی ہدایت اور سب کے لئے رحمت بنا کر نازل کیا ہے۔ اس کے نص ساری دنیا کے لئے اور ابد تک کے لئے ہیں۔ ایک اور پہلو سے یہ سوال ہے کہ کیا حدسرقہ کا مقصد اور حاصل یہ ہے کہ لوگوں کو ہاتھ سے محروم کیا جائے؟ یا اس کا مقصد یہ ہے کہ سوسائٹی کو ان لوگوں کے شر سے بچایا جائے جو اللہ کے عطا کردہ ہاتھ کو معاشرے کی تباہی کے لئے استعمال کرتے ہیں؟

ذرا بتائیے کہ ہزار ہا ہزار معصوم لوگوں کے جان و مال کی حفاظت کے لئے کتنے ہاتھ کاٹنے پڑیں گے؟

و- حضرت کی تاریخ سے واقفیت کا حال بھی کچھ ایسا ہی ہے، ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ تاریخ کا مطالعہ رکھنے والوں میں سے اور اس سے نتائج اور اصول کا استنباط کرنے والوں میں سے ہیں۔ لیکن ان کا مطالعہ یکطرفہ ہے، وہ تاریخ کے منہ میں وہ ڈال رہے ہیں جو وہ نہیں کہتی اور اس سے وہ اخذ کرنا چاہتے ہیں جو اس سے ظاہر نہیں ہوتا۔ ان کا استنباط و استنتاج سراسر موضوعی اور غیر منصفانہ ہے۔ موصوف کو پتہ نہیں یا انہوں نے جان بوجھ کر اس کو نظر انداز کر دیا کہ پہلی صدی

ہجری سے ہی اسلام کی حکومت قدیم و ترقی یافتہ تہذیبی مراکز پر قائم ہو گئی تھی۔ اور صدیوں قائم رہی۔ اس دوران اسلام نے روم و ایران، بابل و مصر اور یمن وغیرہ قدیم تہذیبی مراکز پر حکومت کی اور ان قوموں میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ: قرآن کے احکام ایک بدو قوم کے لئے جو تہذیب کے ابتدائی درجہ پر تھی، نازل ہوئے تھے، لہذا ہم لوگوں پر جو قدیم اور ترقی یافتہ تہذیبوں کے وارث ہیں ان پر ان کا نفاذ درست نہیں۔ بلکہ ان سارے معاشروں نے قرآن کے نظام میں اپنے لئے امن و حفاظت اور دنیا و آخرت کے مصالح کی حفاظت و ضمانت کا سامان پایا۔ حالانکہ ان معاشروں کو اپنے افراد کے ہاتھوں کی شدید ضرورت تھی۔“ موصوف کو پتہ نہیں کہ جن معاشروں نے ان احکام پر عمل کیا اور ان حدود کو نافذ کیا وہ دنیا میں اپنی پیداوار (Production) اور ترقی (Growth) کے اعتبار سے سب سے آگے تھے۔ ان حدود نے ان کو پیداوار اور ترقی میں پیچھے نہیں کیا تھا۔ بلکہ ان حدود نے امن و حفاظت کی ایسی چادر اس پر تانی تھی جس کے سائے میں ترقی اور عمل کا زبردست سازگار ماحول پیدا ہوا تھا۔ مجھے لگتا ہے کہ موصوف کے ذہن میں یہ خیال ہے کہ حدود کے نفاذ سے راستوں اور چوراہوں پر ہر طرف ہاتھ کٹے لوگوں کی بھیڑ ہوگی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا، چوری کی سزا کا اصل رول یہ ہے کہ وہ جرم سے لوگوں کو خوف زدہ کر کے روک دے، اسی لئے قرآن نے اس کو ”نکالاً من اللہ“ یعنی اللہ کی طرف سے عبرت خیز سزا کہا ہے۔

قطعید کے برخلاف قید اور جیل کی سزا سے مجرم دوبارہ جرم کرنے سے باز نہیں آتا اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ ایک ہی جرم کی سزا میں بار بار گرفتار ہوتے ہیں، لہذا پتہ چلتا ہے کہ جیل نہ روکتا ہے نہ باز رکھتا ہے، بلکہ اکثر ایک نو سیکھے کو پرانے چوروں کی صحبت مہیا کر کے نئے نئے طریقے سیکھنے اور تربیت حاصل کرنے کے مواقع فراہم کر کے مجرب اور ماہر چور اور زیادہ دلیر اور جانناز بنا دیتا ہے۔

ھ۔ حالات سے بھی موصوف بس یونہی سے واقف ہیں، مسلمانوں نے اپنے بہت

سے ملکوں میں حدود کو موقوف کر دیا ہے خصوصاً چوری کی سزا کو، اس طرح موصوف، کو جن ہاتھوں کے کٹنے کا ڈر تھا وہ بچ گئے، مگر نتیجہ کیا نکلا؟

کیا یہ ممالک حدسرتہ اور شریعت کے دیگر احکام کو موقوف کر کے چھڑے پن سے نکل کر ترقی کی چوٹی پر پہنچ گئے۔ کیا وہ فضائی تحقیقات، کمپیوٹر اور ٹیکنیکی اور بایولوجیکل انفجار کے دور میں داخل ہو گئے؟ کیا ان سے یہ ہی ہو سکا کہ وہ اپنی حفاظت کے بقدر اسلحہ بنانے لگے ہوں اور اپنے کھانے بھر غذا پیدا کرنے لگے ہوں؟

انسوس! ایسا کچھ نہیں کر سکے۔ وہ اب بھی تیسری دنیا کے ممالک کی کچھلی صف میں ہیں۔ موصوف کے درد مند دل میں چوروں کے ہاتھوں کے لئے بڑی ہمدردی ہے لیکن ان معصوموں کے لئے کوئی درد نہیں جو ان مجرموں کا شکار بنتے ہیں۔ جن کا مال چھینا جاتا ہے عزتیں پامال ہوتی ہیں، اور کچھ نے اگر مجرموں سے مقابلہ کرنا چاہا تو ان کے ہاتھ پاؤں بلکہ سر تک قلم کر دیئے جاتے ہیں۔

ایک مشہور عرب مسلم ملک میں بدامنی کا یہ حال تھا کہ حج اور عمرہ کے لئے جانے والوں کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ ”الذاهب مفقود، الرجوع مولود“ جو گیا اس کو بھول جاؤ اور جو واپس آجائے سبھی زندگی ملی ہے۔ مگر جیسے ہی ملک عبدالعزیز بن سعود کی حکومت قائم ہوئی اور حدود کا نفاذ ہوا حالت بدل گئی۔ آج امن و اطمینان میں اس ملک کی مثال دی جا رہی ہے۔ آج وہاں مہینوں میں کہیں ایک آدھ ہاتھ کاٹنے کی نوبت آتی ہے۔ اور یہ اسلامی احکام کے اس پہلو کے نفاذ کا ہی صدقہ ہے اگرچہ دوسرے بعض پہلوؤں میں کافی کوتاہی بھی پائی جاتی ہے۔

انسانوں کے حقیقی مصالح جب ہی پورے ہوتے ہیں جب وہ اپنے رب کی اطاعت میں، اس کی شریعت کو نافذ کریں، اور اس کی حدود صحیح طور پر نافذ کریں۔

اللہ نے لوگوں کو وہی احکام دیئے ہیں جن میں ان کا خیر و فلاح ہے، چاہے کسی کی سمجھ میں



آئے چاہے نہ آئے، وہ ماں باپ سے زیادہ رحم کرنے والا اور انسانوں سے زیادہ ان کی مصلحتوں سے واقف ہے۔ ”ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير“ [الملک: ۱۴]

۵- معانی و مقاصد پر غور کرنے میں عبادات و معاملات کے درمیان فرق:

”المدرسة الوسطية“ (معتدل کتب فکر) کی خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے وہ شاطبی کے بیان کردہ اس قاعدہ پر عمل کرتے ہیں کہ عبادات اور عادات (معاملات) کے درمیان علل و مقاصد کے حوالے سے تفریق کی جائے، امام شاطبی اپنی منفرد تصنیف ”الموافقات“ میں اس قاعدہ کا تذکرہ ”مقاصد وضع الشريعة للامثال“ کے بارہویں مسئلہ میں فرماتے ہیں: عبادات میں مکلف کے لئے اصل تعبد ہے نہ کہ مقاصد و علل کی دریافت۔ اور عادات (معاملات) میں اصل یہ ہے کہ معانی و مقاصد کی دریافت کی جائے۔

عبادات میں نص کی اتباع اور تعبد اصل ہے:

اس بات پر شاطبی نے کئی دلائل دیئے ہیں، ان میں سے ایک عبادات کے احکام کا استنقاع ہے، مثلاً وضو اور غسل میں نجاست کی جگہوں کے علاوہ دوسری جگہوں کو دھونا ضروری قرار پایا ہے۔ نماز میں مخصوص طریقوں اور حرکات کو ضروری قرار دیا گیا ہے، ہم ان میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح حیض و نفاس میں نماز کو ساقط کر دیتے ہیں مگر روزے کو نہیں۔ حدث سے طہارت صرف پانی سے ہی ہو سکتی ہے حالانکہ صفائی تو دوسری چیزوں سے بھی ہو سکتی ہے۔ مٹی سے صفائی محسوس نہیں ہوتی مگر طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور تیمم اس سلسلہ میں ماء مطہر کے قائم مقام ہے۔ یا مثلاً مخصوص اذکار مخصوص ہیئت میں مطلوب ہیں، دوسری ہیئتا میں نہیں۔ مثلاً سجدہ میں دعا مطلوب ہے رکوع میں نہیں۔ نماز میں داخل تکبیر سے ہو جائے گا مگر نکلا سلام کے ذریعہ۔ یہی حال روزے حج وغیرہ تمام عبادات کا ہے۔

فرماتے ہیں: عمومی طور پر تعبد کی حکمت ہم کو یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ کے احکام کو تسلیم کیا جائے، اس کی عظمت و جلال کے سامنے جھکا جائے، اس کی طرف متوجہ ہو جائے، اور اس کی کوئی ایسی خاص علت نہیں ہے جس سے کسی مخصوص حکم تک پہنچا جائے۔

دوسرا یہ کہ اگر عبادات کے بارے میں بھی (معاملات کی طرح) شارع کا مقصود یہ ہوتا کہ منصوص اور غیر منصوص دونوں طریقوں سے عبادات کی جائے تو شارع کی طرف سے اس کی اسی طرح وضاحت کی جاتی جس طرح معاملات کے سلسلہ میں کی گئی ہے کہ صرف منصوص علیہ پر توقف کرتے ہو اس کے مشابہ چیزوں کو نہ چھوڑا جائے۔ بلکہ معاملات کے سلسلہ میں صراحت ہے کہ علت و مقصد میں جو صورتیں منصوص مسئلہ کے ساتھ شریک ہیں ان کو بھی حکم میں شریک کیا جائے۔ لہذا جب عبادات کے سلسلے میں یہ وضاحت نہیں کی گئی، بلکہ اس کے خلاف بات کہی گئی تو یہ پتہ چل گیا کہ عبادات میں صرف منصوص پر توقف کا حکم ہے۔ ہاں کچھ صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جہاں نص یا اجماع کے ذریعہ مقصد و معنی کی وضاحت کی گئی ہے۔ مگر یہ اصل کے خلاف اور قلیل صورتیں ہیں۔

مزید برآں فقہاء کے نزدیک عبادات کے دائرے میں وصف مناسب (یعنی جس کو حکم کی علت سمجھا گیا ہے) کو اس طرح مانا گیا ہے کہ اس کا کوئی نظیر و مماثل دوسری جگہ نہیں پایا جاتا۔ جیسا کہ مشقت جو مسافر کے حق میں قصر و افطار اور جمع بین الصلا تین وغیرہ میں علت مانی گئی ہے۔ (یعنی مشقت کا اعتبار سفر میں قصر و افطار اور جمع بین الصلا تین کے علاوہ نہیں کیا گیا ہے چاہے کیسی ہی شدید کیوں نہ ہو)۔

۳۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ فترات کے دور میں (یعنی ان زمانوں میں جن میں کوئی رسول نہیں بھیجا گیا) لوگوں کو عبادات کے سلسلے میں صحیح راستے پر چلنا اور صحیح طریقہ پر عبادات کرنا ممکن نہیں رہا، عبادات کے معاملے میں لوگ گمراہ رہے۔ اس کے برخلاف ان کے عقلاء نے

معاملات و عادات کے مقاصد و علل تک رسائی حاصل کی ہے۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ عبادات کے طریقے متعین کرنا اور ان کے اسرار و معانی تک پہنچنا نری عقل کے بس کی بات نہیں۔ اور یہاں شریعت کی ضرورت ہے۔

شاطبیؒ مزید کہتے ہیں:

اس تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس باب میں صرف شارع کے بیان پر اعتماد کیا جائے گا، اور یہی ”تعبد“ کی اصطلاح کے معنی ہیں، اس لئے اسی شخص کی روش حق و صواب اور سلف کے ذوق و مسلک کے قریب ہے جو شریعت کی محض اتباع کو لازم پکڑے۔ امام مالک کا بھی یہی مسلک اور ذوق ہے، انہوں نے حدیث کی طہارت کے لئے (عقل و قیاس کی بنیاد پر) صرف تنظیف کو کافی نہیں سمجھا بلکہ (تعبدی طور پر) نیت اور ماء مطلق کی قید کو ضروری قرار دیا، حالانکہ نظافت تو ماء مطلق کے علاوہ دوسری چیزوں سے اور نیت کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نماز میں داخلے کے لئے تکبیر کے علاوہ کسی چیز کو جائز نہیں قرار دیا، نیز زکوٰۃ میں قیمت نکالنے کو منع فرمایا، اور کفارات میں صرف عدد پر توقف فرمایا، امام مالک کے یہاں عبادات کے سلسلے میں نصوص پر توقف میں ”شدید مبالغہ“ کی اس کے علاوہ بہت سی مثالیں ملتی ہیں<sup>۱</sup>۔ ہم اس اصول سے پورے طور پر متفق ہیں، لیکن اس کی تطبیق میں امام مالک کی جس روش کو شاطبیؒ ”شدید مبالغہ“ (مبالغت شدیدة) کہتے ہیں اس سے صرف انہی اعمال کے دائرے میں اتفاق رکھتے ہیں جو عبادات محضہ کے قبیل کے ہیں، مثلاً نماز کا افتتاح صرف تکبیر سے اور اس کا اختتام صرف تسلیم سے ہو سکتا ہے کوئی اور کلمہ ان کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ لیکن ماء مطلق کے علاوہ دوسری چیزوں کے ذریعہ حسی نجاست سے طہارت اور زکوٰۃ میں اصل کے بجائے قیمت دینا ہمارے نزدیک یہ دائرہ خالص تعبدی اعمال کا نہیں ہے، بلکہ یہاں مقاصد شریعت کو ملحوظ رکھتے

۱۔ المواعظ: ۲/۳۰۰-۳۰۰۔

ہوئے کہا جائے گا کہ اس میں ایسی تنگی کی ضرورت نہیں۔

عادات و معاملات میں اصل معنی و مقصود کی رعایت ہے:

نہ کہ منصوص پر توقف، اس پر شاطبی نے متعدد دلائل قائم کئے ہیں۔

۱- استقراء: شاطبیؒ کہتے ہیں کہ ہم نے دیکھا ہے کہ شریعت معاملات کے سلسلے میں انسانوں کی مصلحتوں کی رعایت کرتی ہے، اور عادات و معاملات کے احکام انہی پر دائر ہوتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی چیز اس وقت منع ہوتی ہے جب اس میں مصلحت نہیں پائی جاتی اور وہی چیز جب مصلحت ہوتی ہے تو جائز ہو جاتی ہے، امام شاطبیؒ اس کی بہت سی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

۲- عادات و معاملات کے احکام کے ذیل میں علتوں اور احکام کے بیان میں شارع نے خوب توسع سے کام لیا ہے، اور اکثر عقلی طور پر سمجھ میں آنے والی علتیں بیان کی ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ شارع کا مقصد ان معانی و مقاصد کی اتباع کروانا ہے نہ کہ منصوص مقدر پر توقف (بخلاف عبادات کے ابواب کے)۔ امام مالک نے ان احکام میں (عقلی) توسع سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ اس دائرے میں انہوں نے مصالح مرسلہ کے قاعدے کو بھی قبول کیا ہے اور استحسان کو ایک دلیل مانا ہے۔ یہاں تک کہ ان سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے اس کو علم کے دس میں سے نو حصے قرار دیا۔

۳- تیسرا یہ کہ فترات (یعنی ان زمانوں میں جب لوگ بغیر کسی نبی کی ہدایت کے زندگی گزارتے تھے) ان زمانوں میں بھی لوگ معانی و مقاصد کو اصل مقصود سمجھتے تھے، ان کے عقلاء اسی کے مطابق عمل کرتے تھے۔ اور انہی کی بنیاد پر قوانین اور ضابطے تشکیل دیتے تھے۔ پھر شریعت نے مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے نازل ہوئی، اسی بنیاد پر شریعت جاہلیت کے بہت سے قوانین اور مصالح رسوم کو برقرار رکھا، مثلاً دیت، قسامت، یوم العروۃ یعنی جمعہ کو وعظ کے لئے

جمع ہونا، مضاربت، کعبہ کو غلاف پہنانا، وغیرہ جاہلیت کے اچھے اخلاق و عادات کا حصہ تھے اور عقل جن کو قابل ستائش ضابطے اور رواج قرار دیتی تھی۔<sup>۱</sup>

بہر حال عادات و معاملات کے دائرے میں مقاصد پر نظر رکھنا ہی اصل ہے۔

شاطبیؒ اور ان کے ہم نوا دیگر علماء جو یہ کہتے ہیں کہ اس باب میں اصل یہی ہے کہ مقاصد اور حکمتوں پر نظر رکھی جائے تو ان کا مطلب یہ ہے کہ ”اصل“ تو یہی ہے، اور غالب تر تو یہی ہوتا ہے، مگر کچھ احکام خلاف اصل بھی ہوتے ہیں، اور اس معروف قاعدے اور ”اصل“ سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ شاطبیؒ نے ان استثنائی احکام کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔

ان احکام میں سے جن میں عقلی طور پر مقاصد و علل پر غور کر کے اجتہاد نہیں کیا جائے گا انہی میں سے شرعی مقدرات، بھی ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ متونی عنہا زوجہا (بیوہ) کی عدت چار ماہ دس دن ہیں، الایہ کہ وہ حاملہ ہو۔ اور مطلقہ کی اگر حیض والی ہو تو تین ”قرء“ (حیض)، اور اگر حیض والی نہ ہو تو تین ماہ (اور حاملہ کے لئے وضع حمل)۔ اور وراثت میں متعین ورثہ کے لئے الگ الگ چھٹا، تہائی، دو تہائی، آٹھواں، چوتھائی، اور آدھا حصہ طے کیا گیا ہے۔ حد کے باب الگ الگ مجرموں کے لئے سو کوڑے، اسی کوڑے، اور ہاتھ کاٹنے کی سزا دی گئی ہے۔ تو اس اختلاف کا راز اور مقصد کیا ہے؟ آپ کہہ سکتے ہیں کہ زنا قذف سے بڑا جرم ہے اس لئے اس کی سزا سو کوڑے اور اس کی اسی رکھی گئی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ایک حد سو اور ایک اسی کیوں ہے۔ یہ ۸۰ اور ۶۰ کیوں نہیں ہوئی؟ یا یہ تعداد ۱۲۰ اور ۱۰۰ کیوں نہیں ہوتی؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کا ہم کوئی جواب نہیں دے سکتے، کیوں کہ ہم ان حکمتوں سے باخبر نہیں۔

لہذا ان ”مقدرات شرعیہ“ کو (اگرچہ ان کا تعلق عبادات کے دائرے سے نہیں ہے) ہم صرف ”تعبدی“ ہی کہہ سکتے ہیں۔ اور یہی مان سکتے ہیں کہ اللہ نے ہم کو ان کا مکلف بنایا ہے اور

۱ حوالہ سابق، صفحہ ۳۰۵-۳۰۷

ہم ان کاراز اور حکمت نہیں جانتے۔ سمعنا و اطعنا۔

عبادات میں بھی حکمتیں اور مقاصد ہیں:

عبادات میں اصل معانی و مقاصد اور حکمتوں کی طرف توجہ کئے بغیر صرف تعبد و اطاعت ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عبادات کے احکام حکمتوں اور اسرار و مقاصد سے کلی طور پر خالی ہوتے ہیں۔ عبادت یا معاملات کا اللہ نے جو حکم بھی دیا ہے، کسی کے سمجھ میں آسکے یا نہ آسکے، وہ کسی حکمت و مقصد کے تحت ہی دیا ہے۔ اللہ کا کوئی حکم نہ عبث ہے نہ لعب اور نہ کسی کا مقصد محض بندوں کو تکلیف و حرج میں ڈالنا۔ لیکن عبادات میں یہ حکمتیں تفصیلی طور پر نہیں بس اجمالی اور مجموعی طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ قرآن نے عبادات کے حکمتوں کی طرف اجمالاً اشارہ کیا ہے۔ مثلاً نماز کے بارے میں کہا:

واقیموا الصلوٰۃ، ان الصلاة تنہی عن الفحشاء و المنکر ، و لذكر الله اکبر (اور نماز قائم کرو۔ نماز گندی حرکتوں اور برائیوں سے روکتی ہے۔ اور اللہ کی یاد تو سب سے بڑی چیز ہے)۔

اور زکوٰۃ کے بارے میں کہا:

خذ من اموالهم صدقة تطہرهم و تزکیہم بها [التوبة: ۱۰۳] (ان کے مالوں میں سے صدقہ لیجئے جس کے ذریعہ آپ ان کو پاک کریں اور صاف کریں)۔

اور روزے کے بارے میں ارشاد ہے:

یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون [البقرة: ۱۸۳]

(اے ایمان والو! تمہارے اوپر روزے فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلے والوں پر فرض کئے گئے تھے، تاکہ تم تقویٰ والے بن جاؤ)۔

اور حج کے سلسلے میں ارشاد ہوتا ہے:

و اذن فی الناس بالحج یأتوک رجالا و علی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق ۝ لیشہدوا منافع لہم و یدکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علی ما رزقہم من بہیمۃ الانعام۔ [الحج: ۲۸-۲۹]

(اور اعلان کر دو لوگوں میں حج کا وہ آئیں گے تمہارے پاس پیدل اور دبلے دبلے اونٹوں اونٹوں پر، چلے آئیں دور دراز راہوں سے، تاکہ پہنچیں اپنے فائدے کی جگہوں پر اور اللہ کا نام لیں متعین ایام میں ان چوپایوں کے ذبح پر جو اللہ نے ان کو بخشے ہیں)۔

اور ذکر کی عبادت کا مقصد یوں بتایا ہے:

فاذکرونی اذکرکم [البقرۃ: ۱۵۲] (تو تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کروں گا)۔

الا بذکر اللہ تطمئن القلوب [الرعد: ۷۸] (سن لو! اللہ کی یاد سے دل اطمینان حاصل کرتے ہیں)۔

اور عموماً اعمال صالحہ جن میں عبادت ضرور شامل ہیں کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے۔

ومن عمل صالحا من ذکر أو انئی و هو مومن فلنحییہ حیوۃ طیبۃ و لنجزینہم اجرہم بأحسن ما کانوا یعملون ۝ [النحل: ۹۷]

(جو کوئی مرد ہو یا عورت نیک عمل کرے گا، تو ہم اس کو ضرور اچھی زندگی چلائیں گے، اور ایسوں کو ہم ان کا بدلہ ان کے اچھے اعمال کے بدلے میں ضرور دیں گے)۔

بہر حال، عبادت کی مجموعی حکمت معلوم کی جاسکتی ہے، جس چیز تک رسائی ممکن نہیں وہ عبادت کے جزئی احکام کی تفصیلی حکمتیں ہیں۔

نماز کے بہت سے جزئی احکام کی حکمتیں نہیں بتائی جاسکتیں۔ مثلاً یہ کہ نمازوں کی تعداد پانچ ہی کیوں رکھی گئی؟ تین یا سات کیوں ہیں؟ ان کے یہی اوقات کیوں طے کئے گئے۔ کچھ

پہلے یا بعد کا وقت کیوں نہیں رکھی گئیں؟ پھر کوئی نماز سری ہے، کوئی جہری، اور کسی میں سر و جہر دونوں، ایسا کیوں؟ پھر رکوع ایک اور سجدے دو، حکمت کیا ہے؟ ہر رکعت میں سورہ فاتحہ ہی کیوں، سورہ اخلاص یا آیت الکرسی کیوں نہیں؟ اسی طرح نماز کی ابتداء تکبیر سے اور خاتمہ سلام سے کیوں؟ پھر نماز میں یہ شرطیں طہارت اور استقبال قبلہ وغیرہ کیوں ہیں؟

ہو سکتا ہے کہ کوئی ان میں سے بعض باتوں کے جواب میں کچھ باتیں بنا لے، مگر تشفی بخش جواب لانا ممکن نہیں۔ ان کی اصل حکمت ان احکام کو دینے والا ہی بہتر جانتا ہے۔

ہاں ایک مقصد اور حکمت ہم سب جانتے ہیں، اور وہ ہے بندوں کی اطاعت کیشی کا امتحان، تاکہ دیکھ لے اللہ کون رسول کی اتباع کرتا ہے اور کون اوندھا مڑتا ہے۔ اور کون عقل کا بندہ اور نفس کا غلام ہے اور کون اللہ کا بندہ اور اس کے حکم کا پابند۔

اگر ہر حکم کی حکمت عقلی پر تفصیلی طور سے روشن ہوتی تو بندہ اپنی عقل کا تابع ہوتا تاکہ اپنے رب کا فرماں بردار۔ بندگی کی اصل شان تو اس وقت ہی سامنے آتی ہے جب بندہ رب کا حکم پاتا ہے، مصلحت کا علم اس کو کچھ نہیں مگر وہ تو بندہ ہے، جھک جاتا ہے، کہتا ہے: مالک میں اشارے کا غلام ”سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر“

ہم نے نماز کے سلسلے میں جو سوالات قائم کئے تھے ویسے ہی سوالات روزے اور حج کے احکام کے سلسلے میں بھی قائم کئے جاسکتے ہیں۔ خصوصاً حج تو خالص تعبیری رنگ رکھنے والے احکام سے بھرا ہوا ہے۔ طواف، سعی، وقوف عرفہ، رمی جمرات وغیرہ ہر حکم کی تعداد اور وقت معین ہے، اللہ کے علاوہ کون ان کی حکمتیں جانے؟

میں نے بہت پہلے اپنی کتاب: العبادۃ فی الاسلام، میں اس حقیقت کی وضاحت کی تھی، اور تفصیل سے کہا تھا کہ عبادت کی اصل روح ہی یہ ہے کہ وہ محض اللہ کی اطاعت، اس کے حق، اور نعمتوں پر شکر کے طور پر ادا کی جائے۔ انسان کی مادی زندگی میں ان کا کوئی محسوس فائدہ ہونا کوئی



ضروری نہیں۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ انسان اپنی محدود عقل سے ان کی کوئی حکمت جان سکے۔ بس وہ بندے کی بندگی کا امتحان (اور اس کی بندگی کا اظہار ہیں) لہذا کوئی ضروری نہیں کہ ان کی تمام جزئیات اور تفصیلات کی حکمتیں معلوم ہوں۔ بندہ بندہ ہے، اور رب رب، بندے کے لئے اس سے بڑی خوش بختی اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی حیثیت پہچانے۔

اگر انسان اللہ کا بس وہی حکم مانے جس کی حکمت وہ اپنی محدود عقل سے جان سکے، اور جہاں کسی جزئیہ میں حکمت کے ادراک سے اس کی عقل عاجز رہے وہ رک جائے اور ٹھہر جائے، تو وہ اپنی عقل کا اور خواہش کا بندہ ہو انہ کہ اپنے رب اور مالک کا۔

اللہ کے ساتھ بندے کی عبودیت کے رشتہ کا شعار بے دیکھے غیب پر ایمان اور بغیر حکمت جانے حکم برداری ہے۔ مومن کے لئے کافی ہے کہ وہ اجمالاً اس پر یقین رکھے کہ اللہ غنی ہے اور بندوں کی عبادت و اطاعت سے بے نیاز ہے۔ کسی کی اطاعت سے اس کا کچھ نفع نہیں اور کسی کی معصیت سے اس کو کچھ ضرر نہیں۔

و من یشکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فان اللہ غنی حمیدہ  
[لقمان: ۱۲] (جو شکر گزار بنے وہ اپنے لئے ایسا کرتا ہے اور جو ناشکری کرے تو اللہ بڑا بے نیاز اور ستودہ صفات ہے)۔

و للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً و من کفر فان اللہ  
غنی عن العالمین ۵ [آل عمران: ۹۷] (اور اللہ کے لئے حج کرنا لوگوں پر فرض ہے، اس پر جو وہاں پہنچنے کی سکت رکھتا ہو، اور جو نافرمانی کرے تو اللہ سارے جہانوں سے بے نیاز ہے)۔

اللہ بندوں سے بالکل بے نیاز ہے، وہ ان کو ایسے کام کرنے کا ہی حکم دیتا ہے جو ان کی اصلاح کریں اور ان کی روحانی اور مادی اجتماعی اور انفرادی، دنیا و آخرت کی زندگی میں ان کے لئے فائدہ بخش ہوں۔ مگر انسان کی عقل نارسا ہے اور اس کا علم محدود، کبھی کبھی وہ اللہ کی حکمتوں اور

رازوں کو نہیں جان پاتا۔

و کم لله من سر خفی ☆ یدق خفاه عن فهم الذکی

جس طرح اللہ نے اپنی مادی دنیا کے بے شمار راز انسان سے چھپا رکھے ہیں، اسی طرح اس نے اپنی شریعت کے بھی بعض اسرار و حکم ان کو نہیں بتلائے ہیں۔ تاکہ دونوں میدانوں میں انسان ان کی تلاش میں سراپا شوق بنا رہے اور اپنی کوتاہ بینی و نارسائی کا اعتراف کرتا رہے۔ اور تاکہ ہمیشہ سراپا عبودیت و تدلل کا وہ حال اس پر طاری رہے جس کی عکاسی یہ مومنانہ دعا کر رہی ہے۔

سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر۔ [البقرۃ: ۸۵] (سننا اور مانا

ہم نے، معاف فرما ہم کو اے ہمارے رب۔ تیری ہی طرف لوٹنا ہے)۔

امام غزالیؒ اپنی کتاب ”المنقذ من الضلال“ میں کہتے ہیں کہ:

انسانی قلب کی صحت کے لئے عبادات اسی طرح ہیں جس طرح جسم کی صحت کے لئے دوائیں۔ طبیب کے علاوہ دواؤں کے خواص اور اس کی صحیح مقدار کوئی نہیں جانتا۔ مریض کو بس اطباء کی تقلید کرنی چاہئے۔ اور اس طرح مجھے اس پر مکمل اطمینان ہو گیا کہ عبادات کی دواؤں کی مقدار اور طریقہ ترکیب (جو انبیاء علیہم السلام کی طرف سے معین ہیں) کی تاثیر کی نوعیت کو عقلاء کی عقل سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ بلکہ اس باب میں ان انبیاء کی تقلید محض ہی کرنی پڑے گی۔ جنہوں نے یہ فہم عقل انسانی سے نہیں نور نبوت سے حاصل کیا ہے۔ جس طرح دواؤں کی نوعیت اور وزن و مقدار کا اختلاف خواص کی خاص حکمتوں پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح امراض دل کی دوا عبادات جو مختلف اعمال کا مجموعہ اور مرکب ہوتی ہیں، ان کی مخصوص ترکیب اور مقدار مخصوص حکمتوں کے تحت طے کئے گئے ہیں۔

دیکھئے سجدوں کی تعداد رکوع سے دو گنی رکھی گئی ہے، فجر عصر سے مقدار میں آدھی ہے۔ یہ کسی حکمت پر ہی مبنی ہے، اور یہ ان خواص میں سے ہے جن کو صرف نبوت کے نور سے جانا جاسکتا

ہے۔ جس نے ان کی حکمتیں بیان کرنے کی کوشش کی یا یہ سمجھا کہ یہ سب بلا حکمت خداوندی کے ہے تو اس نے بڑی حماقت اور جہالت کی بات کی۔  
 اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہر جزئی عمل اور حکم کی ایسی حکمت ڈھونڈنا غلط ہے جو عقل کو مطمئن کر دے خصوصاً آج کی مادی عقل کو جس پر صرف حسی رنگ اور مادہ پرستی کا ذوق چھایا ہوا ہے۔

جیسا کہ عباس محمود عقاد کہتے ہیں: عبادات توفیقی شعائر ہیں جن کو اپنی خاص شکلوں اور ہیئتوں کے ساتھ ہی قبول کرنا پڑے گا۔ ان کی شکلوں اور ہیئتوں پر جو بھی اعتراض کیا جائے گا وہ کسی دوسری شکل پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً پہلے دن سے کسی عبادت یا فرض کی جو شکل تھی کسی تجویز کرنے والے نے کوئی تبدیلی کا مشورہ دیا تو اس کا وہی اعتراض نئی شکل پر بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ روزے ایک مہینہ کیوں؟ تین یا پانچ ہفتہ کیوں نہیں؟ زکوٰۃ عشر ۱۰/۱ کیوں، نواں حصہ یا پندرہواں حصہ کیوں نہیں؟ ہم رکوع سجدہ کیوں کریں کھڑے کھڑے کیوں نماز نہ پڑھیں؟ اگر یہ تبدیلیاں کر بھی دی جائیں تو بھی یہ اعتراض تو باقی ہی رہیں گے۔ مثلاً اگر تین ہفتوں کے روزے فرض ہوں تو وہ کہہ سکتا ہے کہ تین ہفتہ کیوں ایک ماہ کیوں نہیں؟ یا اگر نماز کی وہ ہیئت جو اہل اسلام کے یہاں متفق علیہ ہے بدل دی جائے تب بھی اسی طرح کا اعتراض تو کیا ہی جاسکتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان ہیئتوں اور شکلوں کی حکمتیں نہیں ہیں۔ بہر حال یہ شکلیں توفیقی ہیں، عقل ان میں کچھ دخل نہیں دے سکتی۔ اس لئے کہ ان میں تبدیلی کرنے کا مشورہ دینے والا کوئی ایسی طاقت و دلیل نہیں دے سکتا جو اس کے نزدیک قابل ترک شکل کی دلیل سے مضبوط ہو۔

دین ہی نہیں یہاں تک کہ دنیاوی امور میں بہت سے تنظیمی امور میں بھی توقیف ہی کا

راستہ اپنانا پڑتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی پوچھے کہ ہماری فوج میں ایک یونٹ میں ۵۰ سپاہی کیوں ہوتے ہیں جب کہ فلاں ملک میں یہ تعداد ۴۰ ہے یا ۱۰۰ ہے؟ یا مثلاً فلاں قوم نے اپنے جھنڈے میں فلاں قسم کے معنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہر رنگ رکھا ہے۔ جبکہ دوسری قومیں ہرے رنگ کو اس معنی کے لئے رمز نہیں قرار دیتیں، ایسا کیوں؟ آپ کو آخر کار تو قیافہ کا راستہ ہی اپنانا پڑے گا اور اسی کو آپ عقلی مباحثہ کے مقابلہ عقل و منطق کے قریب قرار دیں گے۔

وہ لوگ گمراہ ہو گئے جنہوں نے عبادات کے دائرے کے بھی ہر حکم اور ہر جزئی مسئلہ کی حکمت جاننے کی کوشش کی۔ پھر جب وہ کسی عبادت کے جزئی احکام مثلاً حج کی تفصیلات کی حکمت نہیں جان سکتے تو خود بھی شک میں پڑ گئے۔ اور دوسروں کو بھی شک میں ڈالا اور ان کو بھی گمراہ کیا۔

طوفی کی صراحت کہ مصلحت کی ترجیح کے قاعدے سے عبادات مستثنیٰ ہیں:

یہاں جو بات امام غزالی کی نقل کی گئی ہے، ان سے پہلے امام الحرمین اپنی مشہور کتاب ”البرہان“ میں کہہ چکے ہیں۔ اور ان کے بعد حنبلی اصول فقہ کے عالم نجم الدین طوفی نے بھی مصلحت کے موضوع پر اپنی اس گفتگو میں کہی ہے جس میں انہوں نے مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دینے کی رائے ظاہر کی ہے (ہم واضح کر چکے ہیں کہ ان کی مراد یہاں ظنی نصوص ہیں) طوفی نے یہاں بھی عبادات اور شرعی مقدرات کا استثنا کیا ہے، اور اس کی وجہ بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

ہم نے مصلحت کا اعتبار صرف معاملات اور ان کے مشابہ احکام میں ہی کیا ہے نہ کہ عبادات اور اس کے مشابہ احکام میں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات صرف شارع کا حق ہیں، اور اپنے حق کی کمیت، کیفیت اور زمانہ اور مکان یہ سب صرف وہی بتا سکتا ہے، بندہ کا کام صرف آقا کی بتائی ہوئی بات پر عمل کرنا اور اس کی رضا جوئی ہے، وہی یہاں کیا جائے گا۔ اسی لئے جب

۱۔ حقائق الاسلام، عقاد، صفحہ: ۱۰۹-۱۰۸۔

فلاسفہ نے اپنی عقل سے عبادات و ریاضات گڑھیں گمراہ ہوئے، اور گمراہ کیا، اور اللہ کو ناراض کیا۔ مگر بندوں کے حقوق اور معاملات کا معاملہ مختلف ہے۔ اس دائرے کے احکام بندوں ہی کی مصلحت کے لئے ہیں۔ اس لئے ان کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان پر ہی احکام کا دار و مدار ہوگا، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ شارع بندوں کے مصالح کو زیادہ جانتا ہے، لہذا شریعت کے دلائل سے ہی مصالح کا صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مصلحت کی رعایت شریعت کی اہم اور طاقت ور دلیل ہے۔ لہذا اس کو مقدم رکھا جائے گا۔

یہ بات صرف عبادات کے احکام سے متعلق ہے (کہ مصلحت کا اعتبار نہ کیا جائے)۔ اس لئے کہ عبادات عقل سے ماوراء ہیں۔ جہاں تک بندوں کے معاش کے احکام ہیں تو وہ تو عقل کے دائرے کی چیز ہیں۔ لہذا اگر ہم دیکھیں کہ شریعت کے نصوص کسی مصلحت کے افادہ سے ساکت ہیں ہم سمجھ جائیں گے کہ یہاں شارع نے ہم کو اس مصلحت کے اعتبار کا مشورہ دیا ہے۔ جیسا کہ جب یہ دیکھا گیا کہ ہر مسئلے کا بیان نصوص میں نہیں کیا گیا ہے سمجھ لیا گیا کہ مقصود یہی ہے کہ ”مسکوت عنہ“ (جس کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے) کو منصوص پر قیاس کر لیا جائے۔ واللہ اعلم۔

زکوٰۃ خالص عبادت نہیں:

یہ تسلیم کہ عبادات میں اصل تعبد ہے، یہاں احکام کے علل و مقاصد کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ہم یہ ضرور کہنا چاہیں گے کہ زکوٰۃ اسلام کی چار شعائر عبادات اور ارکان میں سے ہونے کے باوجود عبادت محضہ اور نماز اور روزہ اور حج کی طرح ٹھیکہ عبادت نہیں ہے۔ بلکہ اس عبادت میں ایک مالی ٹیکس کا تصور شامل ہے۔

اس کا ایک پہلو تو یہ ہے یہ ایک عبادت اور قربت ہے۔ اس لئے قرآن میں نماز کے ساتھ ۲۸ جگہ اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کا ایک دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ مال داروں پر غریبوں

کی خدمت کے لئے اللہ کی طرف سے لازم کردہ ایک مالی حق ہے، جو شریعت میں بیان کردہ مصارف میں خرچ کیا جاتا ہے۔

اسی لئے کہیں فقہاء اس کے عبادتی پہلو کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں اور کہیں اس کے معاشی اور مالی پہلو کو۔ مثلاً احناف اس کے عبادتی پہلو پر نظر کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ صرف شرعی مکلف (عاقلاً بالغ) پر لازم ہے۔ لہذا بچہ اور پاگل چاہے کتنے ہی مالدار ہوں اس سے مستثنیٰ ہیں، جب کہ اکثر فقہاء مالکیہ شوافع اور حنابلہ دوسرے پہلو کو غالب قرار دیتے ہوئے بچے اور مجنون کے مال میں زکوٰۃ کو فرض قرار دیتے ہیں۔

مگر دوسری جگہ اس کے برعکس نظر آتا ہے کہ جمہور تبعیدی پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے زکوٰۃ میں قیمت کی ادائیگی کو جائز نہیں دیتے اس لئے کہ نص میں ”عین“ دینے کا تذکرہ ہے۔ اور احناف اس کے مالی اور معاشی پہلو پر نظر کرتے ہوئے قیمت دینے کے جواز کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ اصل مقصد فقیر کی مدد ہے اور یہ مقصد نہ صرف قیمت دینے میں حاصل ہو جاتا ہے بلکہ اکثر غریب کے لئے قیمت ہی بہتر ہوتی ہے۔

فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ خالص اور محض عبادت نہیں ہے، اسی کا نتیجہ یہ بھی ہے کہ اسلام کے مالیاتی نظام سے متعلق کتابوں میں انہوں نے زکوٰۃ پر ضرور بحث کی ہے۔ مثلاً امام ابو یوسف کی ”الخراج“ اور اسی نام کی یحییٰ بن آدم کی کتاب میں اور ابو عبید القاسم بن سلام اور ابن زنجویہ کی ”الاموال“ نامی کتابوں میں۔ اسی طرح فقہاء نے اسلام کے سیاسی نظام سے متعلق کتابوں میں اس نظام کے شعبہ کے طور پر زکوٰۃ کا تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً ماوردی شافعی کی ”الاحکام السلطانیۃ“ اور ابو یعلیٰ الفراء حنبلی کی اسی نام کی کتاب میں اور ابن تیمیہ کی ”السیاسیۃ الشرعیۃ“ وغیرہ میں۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس کے احکام کی ایک بڑی تعداد قیاس سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ ان میں علت کا جاننا اور حکم کا اصل سے فرع تک علت میں اشتراک کی بنا پر منتقل ہونا

ممکن تھا۔

بہر حال زکوٰۃ (عبادت ہونے کے ساتھ ساتھ) اسلام کے اجتماعی اور حکومتی مالیاتی نظام

کا ایک اہم حصہ ہے۔

آج اگر فقہ کو جدید ترتیب کے ساتھ مرتب کیا جائے تو ہم زکوٰۃ کو عبادات کے بجائے مالیاتی فقہ کے ساتھ رکھ سکتے ہیں۔ اور قانون سازی میں اس کو مالی موارد کے اعتبار سے مالیات کے دائرہ میں اور اس کے مصارف کے اعتبار سے عوامی خدمات کے دائرے میں شمار کر سکتے ہیں۔





# علم مقاصد شریعت اور اس کی چند تطبیقی مثالیں

علامہ ہادی خسرو شاہی  
صدر: مرکز برائے اسلامی تحقیقات  
قم - ایران



## تعریف

اس کی تعریف علامہ ابن عاشور نے یہ کی ہے: ان معانی اور حکمتوں کا علم جن کو شریعت نے تمام یا اکثر احکام میں ملحوظ رکھا ہے۔ اس میں شریعت کے وہ اوصاف، اہداف اور معانی داخل ہیں جن کو حکم دیتے وقت شارع نے ہمیشہ پیش نظر رکھا ہے۔ اسی طرح وہ حکمتیں اور معانی جن کو ہر حکم تو نہیں لیکن احکام کی اکثر قسموں میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔

علم اصول فقہ کی یوں تعریف کی جاتی ہے کہ وہ: ان قواعد و اصول کا نام ہے جن کے ذریعہ سے تحقیقی طور پر فقہی نتائج و احکام تک رسائی ہوتی ہے، یا ”یہ ان ”کبریٰ“ قسم کے دلائل کا نام ہے جن کو شرعی حکم کے براہ راست استنباط میں استعمال کیا جاتا ہے، یا یہ کہ وہ ”فقہ کی منطق“ ہے۔ اس علم میں اور علم قواعد کے درمیان ابن عاشور اس طرح فرق کرتے ہیں کہ علم اصول پیش آمدہ حالات اور تعلیل کے اصول کی وجہ سے ظنی ہے۔ جب کہ علم مقاصد ایک قطعی علم ہے۔<sup>۲</sup>

لیکن ہماری نظر میں:

- ۱- ہر علم قطعی ہونا ضروری ہے ورنہ وہ ”علم“ ہی نہیں رہے گا۔
- ۲- علم اصول کا مقصد بھی یہی ہے کہ ایک ایسے استنباطی طریقہ کار کے ذریعہ جس کا حجت ہونا قطعی ہے، شرعی حکم کا قطعی علم حاصل کیا جائے۔
- ۳- علم مقاصد بھی ایک ”فقہی“ علم ہے، (یعنی وہ بھی ایک طرح کا ”فقہ“ ہے) جس میں شریعت کے عام یا خاص مقاصد تک پہنچا جاتا ہے، علم فقہ میں رائج طریقہ کے

۱۔ المقاصد الشرعیۃ: ۱۶۵

۲۔ اس موضوع پر شیخ حبیب ابن الخوجی کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے۔

مطابق ایک متعین نظام اور (System) کے ذریعہ۔ اس لئے اس کا اصول فقہ سے وہی رشتہ ہے جو کسی بھی فکر کا اس کے منہج سے ہوتا ہے۔

بہر حال، علم مقاصد کو۔ اس اہمیت کے باوجود اس کا حق نہیں مل سکا ہے، کہ اسلام کے عمومی نظریہ کو جاننے اور دوسرے مذاہب کے ابعاد اور اہداف کے ساتھ اسلام کے موازنہ کے لئے وہ ایک اہم ترین معیار و میزان ہے۔ اسی طرح فقہ کے فروعی احکام پر قلبی اطمینان کے حصول کا بھی یہ علم ایک اہم ذریعہ ہے۔

ہم ذیل میں شریعت کے بعض عمومی مقاصد کا تذکرہ کرتے ہیں، جس کے بعد ایک عمومی مقصد کے نظام کا متقدمین کی کتابوں میں مذکور دوسرے مقاصد کے نظام کے فہم کے لئے ایک نمونہ کے طور پر تذکرہ کیا جائے گا۔

۱- فطرت:!

علماء نے اس سے مقاصد شریعت کو مربوط قرار دیا ہے اور اس کو شریعت کی عمومی صفت قرار دیا ہے۔

۲- سماحت و کشادہ دلی ۲

۳- مساوات ۳

۴- آزادی ۴

اقتصادی نظام کے بعض خاص مقاصد (مثال کے طور پر)

ہم اس سلسلے میں صرف انفرادی اور اجتماعی سطح پر دولت کی تقسیم میں ریاست کی ذمہ

۱۔ بین علمی اصول الفقہ والمقاصد: صفحہ ۱۲۳

۲۔ نفس ماخذ: صفحہ: ۱۲۶

۳۔ نفس ماخذ: صفحہ: ۱۲۷

۴۔ نفس ماخذ: ۱۳۰

داریوں کا تذکرہ کریں گے۔

انفرادی آمدنی کے سلسلے میں ریاست کی ذمہ داریاں:

انفرادی آمدنی کے سلسلے میں ریاست کی ذمہ داری اور ضروری پالیسی کا خلاصہ ذیل کے نفاذ میں بیان کیا جاسکتا ہے:

الف۔ انفرادی ملکیت کا تحفظ اور اس شعبہ (Sector) پر ہر قسم کی زیادتی کو روکنا، اس باب میں غصب، اور سرقہ جیسے احکام آتے ہیں۔

ب۔ اس بات کی نگرانی کہ پرائیویٹ سیکٹر (افراد) اپنی اجتماعی ذمہ داریوں کو پورا کریں۔ اور انفرادی ملکیت کو ایسا حق سمجھیں جو ناحق نہیں اس کے ساتھ ذمہ داری بھی ہے۔ مثلاً اگر انفرادی ملکیت اجتماعی مصالح کے ضیاع کا سبب بننے لگے تو حکومت کو دخل اندازی کرنی پڑے گی۔ یہ بات حجر اور حرام ذرائع آمدنی کے سلسلے میں نصوص اور حدیث: لا ضرر ولا ضرار سے معلوم ہوتی ہے، قرآن کہتا ہے:

ولا توتوا السفهاء أموالکم (النساء: ۵) (اور مت دو بے وقوفوں کو اپنا مال)۔  
دیکھئے قرآن نے ان ”سفہاء“ کے ذاتی مال کی نسبت معاشرہ کی طرف کی ہے۔ اور معاشرہ کی ذمہ داری قرار دی ہے کہ وہ ان اموال کی حفاظت کرے تاکہ یہ ”سفہاء“ اجتماعی ثروت کو برباد نہ کر سکیں۔

واضح ہے کہ ”سفہاءت“ کے مفہوم کی صحیح تعیین اور اس کے صحیح مصداق کی تجدید کی ضرورت ہے، اگر ہم سفہاءت کی تعریف یہ کریں کہ مال کو صحیح جگہ خرچ کرنے کے لئے مطلوب درجہ میں عقل و سمجھ اور توازن سے محرومی ہے تو ایک بڑا باب کھلے گا اس بات کا کہ معاشرہ اور ریاست بہت سے نا سمجھی کے تصرفات اور غیر معقول و غیر متوازن خرچوں پر کنٹرول کرے۔

”لا ضرر و لا ضرار“ والی حدیث فرعی احکام کے ایک بڑے دائرے کی بنیاد ہے۔

اور اس کے ذریعہ ایک وسیع میدان سامنے آتا ہے، جہاں ریاست افراد کے حقوق و مصالح کے لئے داخل اندازی کر سکتی ہے، اور بدرجہ اولیٰ معاشرے کی برتر مصلحتوں کو نقصان پہنچانے سے روک سکتی ہے، ہم یہاں یہ سوچنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ریاست کسی بھی ثروت کو اس درجہ بڑھنے سے روکنے کی کوشش کر سکتی ہے جو دولت کی تقسیم کے عمومی توازن کو خراب کرے۔ مثلاً زراعت، صنعت یا تجارت وغیرہ کے وسیع شعبوں (Sectors) میں بے تحاشا بڑھی ہوئی پرائیویٹ املاک پر اگر ریاست کے ماہرین کی رائے ہو کہ اس سے اجتماعی توازن پر مضر اثرات پڑتے ہیں تو ان پر قدغن لگائی جاسکتی ہے۔ بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ متوسط آمدنی کے لوگوں کو بچانے کے لئے ریاست پیداوار کے بعض بڑے بڑے Models کو منع کر سکتی ہے۔

اگر آپ ان نصوص کا اضافہ کر کے دیکھیں جو معاشرے کی اجتماعی ضروریات کے لئے مالی ٹیکس کا وجوب بتاتے ہیں تو یہ بات سامنے آئے گی کہ اسلام نے پرائیویٹ ملکیت کے حق کے نامناسب استعمال کا دروازہ مندرجہ ذیل مقاصد کے لئے بند کیا ہے:

۱- نامعقول صرف اور نامعقول تبادلہ، سفیہ، مرض موت میں مبتلا شخص اور مقروض وغیرہ کو مجبور کر کے۔

۲- ان طریقوں سے جو اسلام کی اخلاقی اور اقتصادی اقدار کے خلاف ہوں ملکیت کا ناجائز تبادلہ، کسب حرام کو ممنوع قرار دینے والی احادیث کے ذریعہ۔

۳- علامہ ”الصدر“ کہتے ہیں: مالک کا اپنی ملکیت میں ایسا تصرف جو دوسروں کو نقصان پہنچائے دو طرح سے ہوتا ہے:

الف- آپ اپنی زمین میں ایسا گڈھا کھودیں جس سے دوسرے کی عمارت گر جائے۔  
ب- وہ مضر تصرف جو بالواسطہ دوسروں کو نقصان پہنچائے اس طور پر کہ عملاً ان کے مال میں کوئی کمی تو نہ ہو لیکن ان کی حالت خراب ہونے کا سبب بنے۔

مثلاً چھوٹے درجہ کے پروجیکٹس کو نقصان پہنچانے والے وہ طریقے جو بڑے بڑے سرمایہ دارانہ پروجیکٹس میں اختیار کئے جاتے، ان طریقوں سے چھوٹے درجہ کے کاروباریوں سے کچھ چھینا نہیں جاتا، لیکن ان کو اپنا مال نہایت سستا بیچنے پر اور اپنا کام چھوڑ کر بڑے سرمایہ داروں کے لئے میدان خالی کرنے پر مجبور کر دیا جاتا ہے۔ پہلی قسم تو ”لا ضرر ولا ضرار“ کے اسلامی قاعدے کے تحت آتی ہے، اس لئے اس قاعدے کے مطابق زمین کے مالک کو ایسا کام کرنے سے روکا جائے۔

لیکن دوسری مثال اس کے تحت آئے گی یا نہیں، اس کا دارومدار اس پر ہے کہ ”ضرر“ سے مراد کی تحدید کی جائے، اگر ”ضرر“ کا مطلب مال یا جان میں بلا واسطہ کمی کرنا ہے (جیسا کہ بہت سے فقہاء کی رائے ہے) تو یہ قسم اس قاعدہ کے تحت نہیں آتی ہے، اس لئے کہ یہ اس معنی میں نقصان پہنچانے والی بات نہیں۔ اور اگر ”ضرر“ کا مطلب (سوء حال) بد حالی ہے، جیسا کہ لغت کی کتابوں میں ہے، تو یہ بلا واسطہ مالی نقصان سے وسیع تصور ہے۔ اور اس بنیاد پر دوسری قسم کو بھی اس قاعدہ کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ اور کہا جاسکتا ہے کہ مالک کی اپنے مال میں تصرف کی آزادی کو محدود کیا جائے گا اور اس کو ان دونوں قسم کے تصرفات سے روکا جائے گا، اس لئے کہ دونوں دوسروں کی بد حالی پر منتج ہیں۔ اور بد حالی سے پھر نقص اور کمی بھی آئے گی، ہم نے اپنی اصولی بحثوں میں اس کی وضاحت کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ قاعدہ دونوں اقسام پر شامل ہیں۔<sup>۱</sup>

حقیقت یہ ہے کہ ضرر کی تفسیر میں عرف فیصلہ کرے گا۔ اور اس کا فیصلہ یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں چھوٹے کاروباریوں کو پہنچنے والا نقصان اس میں داخل ہے۔ اور اگر اس قاعدے سے استدلال صحیح نہیں بھی ہو تب بھی حکومت کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ برتر اجتماعی مصالح اور

۱۔ اقتصادنا: ۲/۵۶۵۔

معاشرے کی متوازن رفتار کی خاطر ملکیت پر تحدید لگا سکتی ہے۔

۴- دوسرے افراد اور معاشرے کے برتر حقوق پر اعتداء کی ممانعت ضرر سے منع کرنے والی احادیث کے ذریعہ۔

۵- اجتماعی ذمہ داریوں سے فرار، ان نصوص کے ذریعہ جن میں زکوٰۃ اور دیگر مالی ٹیکسوں کو واجب قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کے شعبہ میں حکومت کی دو ذمہ داریاں ہیں، ایک ان کی حفاظت اور دوسری ان کو اس پر مجبور کرنا کہ وہ اپنی اجتماعی ذمہ داریاں ادا کریں۔

معیار زندگی کے سلسلے میں ریاست کی ذمہ داریاں:

جب ریاست انفرادی سطح پر اپنی یہ ذمہ داریاں ادا کرتی ہے تو دراصل وہ عمومی سطح پر اپنی ذمہ داریوں کا ایک بڑا حصہ ادا کر رہی ہوتی ہے، اسی کو ہم عام معیار زندگی کا نام دیتے ہیں۔ یا اقتصادی میدان میں افراد کے معیار زندگی میں مطلوب حد تک تناسب پیدا کرنا کہتے ہیں۔

اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک اسلامی ریاست کی اقتصادی پالیسی کی دو بنیادیں ہوتی ہیں (۱) تکافل (۲) تعادل۔

پہلی بنیاد: تکافل:

انفرادی تکافل سے ہماری مراد یہ ہے کہ اسلامی معاشرے کا ہر فرد بیک وقت دو باتوں کی ذمہ داری لے۔

۱- اسلامی معاشرے کے ہر فرد کی فوری بنیادی ضروریات کی فراہمی۔

۲- معاشرے کی ان اجتماعی بنیادی ضروریات کی فراہمی جن کے بغیر معاشرہ صحت مند نہیں کہلا سکتا۔



## اجتماعی تکافل:

اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ معاشرے کے نمائندے کی حیثیت سے ریاست و حکومت دو چیزوں کی ذمہ داری لے۔

الف- عرف افراد کی جن ضرورتوں کو تسلیم کرتا ہے، ان کی فراہمی تاکہ وہ غنی اور سیرچشمی کے معیار تک پہنچ سکیں۔

ب- اجتماعی زندگی کے لئے ایک بہتر صحت مند ماحول کی تشکیل۔

شاید ان دونوں قسم کے تکافل کے دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ فقہی مسلمات میں سے ہیں، مگر پھر بھی مزید اطمینان کے لئے کچھ نصوص یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

۱- ابو عبد اللہ صادق کہتے ہیں: غریب کو زکوٰۃ دو تا کہ اس کو بے نیاز کر دو۔

۲- ابو جعفر باقر کہتے ہیں: جب دو تو اتنا دو کہ غنی ہو جائے۔

۳- ابو عبد اللہ صادق سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: اللہ نے بندوں پر جو اہم فرائض عائد کئے ہیں ان میں تین چیزیں ہیں: آدمی اپنے بھائی کے ساتھ ہی معاملہ کرے جو وہ اس سے اپنے لئے چاہے، اور مال میں اس کے ساتھ ہم دردی کرے۔

۴- ان سے ہی منقول ہے کہ انہوں نے مومن کے مومن پر حق کے بارے میں کہا:

ابان! اس کو اپنے مال میں کا نصف دے دو، پھر انہوں نے میری طرف دیکھا کہ میں تردد میں تھا، پھر کہا: ابان! نہیں جانتے کہ اللہ نے اپنے اوپر ترجیح دینے اور ایثار کرنے والوں کی تعریف کی

۱ وسائل الشیخہ: ۶/ ۱۷۸

۲ حوالہ بالا: ۶/ ۲۹۸

۳ حوالہ بالا: ۶/ ۳۱۲

ہے؟ میں نے کہا: ضرور، میں آپ پر نثار، پھر انہوں نے کہا کہ اگر تم نے آدھا بھی دے دیا تو ایثار کہاں کیا، تم اور وہ برابر ہی تو ہوئے۔ ایثار تو جب ہے جب دوسرے آدھے میں سے بھی اس کو دوا۔

۵- امیر المومنین حضرت علی سے روایت ہے کہ جب کسی مومن کے پاس کوئی ضرورت مند اپنی ضرورت رکھے تو گویا اس نے اللہ کے سامنے ضرورت رکھی ۲۔

۶- حضرت صادقؑ کہتے ہیں ”ایک زمانہ آئے گا جو سوال کرے گا وہی زندہ رہے گا جو خاموش رہے گا وہ مر جائے گا، میں نے کہا: اگر میں اس وقت تک رہوں تو؟ انہوں نے کہا: ان کی مدد کرنا اپنے مال سے، اور مال نہ ہو تو حیثیت سے“

۷- حضرت صادقؑ نے فرمایا: جو شخص کسی مومن کو ایسی ضرورت کی چیز نہ دے جو اس کے پاس ہو یا وہ کسی اور سے دلواسکتا ہو، قیامت کے دن اللہ اس کو اس حال میں اٹھائے گا کہ اس کا چہرہ کالا، آنکھیں سیاہ، اور ہاتھ گردن میں بندھے ہوئے ہوں گے۔ کہا جائے گا یہ وہ خائن ہے جس نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیانت کی، پھر اس کو جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔“ امام الصدر اس حدیث پر یہ تبصرہ کرتے ہیں: اس حدیث میں ضرورت مطلق ہے لیکن مراد شدید ضرورت ہے..... اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ لوگ ان امور پر اجرت لینے کو صحیح سمجھتے ہیں اس اعتبار سے کہ یہ واجب ہیں۔“

۸- علماء کے نزدیک متفقہ طور پر ریاست کی ذمہ داریوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ عام ضروریات کو اچھے سے اچھے طور پر پورا کرنے کی کوشش کرے۔  
دو باتوں کو یہاں ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

اول: اسلامی ریاست پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا قیام فرض ہے۔ اس میں یہ

۱ اقتصادنا: ۲/ ۶۱۷

۲ اقتصادنا: ۲/ ۶۲۳

شامل ہے کہ افراد کو اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی کا پابند بنایا جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگوں کو صرف اخلاقی و عظیم سنائے بلکہ ان کو اپنی ذمہ داریوں کا پابند بنائے، اگرچہ وعظ و نصیحت بھی انفرادی سطح پر داخلی جذبہ اور داعیہ پیدا کرنے میں بڑا اہم رول ادا کرتے ہیں۔

دوم: اس انفرادی اور اجتماعی ضمانت میں ضروری قسم کی حاجات کی تکمیل ایک جہت سے اور دوسری جہت سے سارے افراد کے لئے فطری اور طبعی زندگی کی ضمانت شامل ہیں۔ اور جیسا کہ شیخ حرعالمی نے کہا ہے اس میں ریاست کے غیر مسلم شہری بھی شامل ہیں۔

### دوسری بنیاد تعادل:

یہ معیار زندگی کے سلسلے میں ریاست کی ذمہ داریوں کا دوسرا رکن ہے، اسی سے ریاست کی اقتصادی پالیسی کی تکمیل ہوتی ہے۔

تعادل کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سارے شہریوں کا معیار زندگی بالکل برابر ہو، بلکہ یہ ہے کہ ان کے درمیان معیار زندگی میں فطری تقارب ہو، مزید وضاحت کے لئے ہم کہتے ہیں کہ فقہ میں فرد کے معیار زندگی کے دو تسلیم شدہ خط ہیں، اوپری خط اسراف کا ہے اور نیچے غنی اور بے نیازی کا ہے۔ فقہ میں ان دونوں کو کراس کرنا ممنوع ہے (یعنی ریاست کے لئے ناقابل قبول ہے) اسراف سے مراد فطری متوسط معیار سے بہت بلند درجہ اور غنی سے مراد وہ متوسط معیار زندگی جو عرف زمانہ میں مقبول ہو۔

ان دونوں حدوں پر استدلال کی ہمیں ضرورت نہیں ہے۔ مسئلہ واضح ہے، خصوصاً اگر وہ روایات جو ابھی گذریں ملحوظ نظر رکھی جائیں۔ اسلامی ریاست کے اقتصادی اہداف پر ذرا سے غور و تدبر سے پتہ چلتا ہے کہ کم سے کم فرد کا جو معیار زندگی اسلام کے لئے قابل قبول ہے وہ یہی

”غنی“ کا درجہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ کہ مقبول معیار وہ ہے جو حد اسراف کو نہ پہنچے۔ اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ریاست پر ضروری ہے کہ وہ اپنے سارے مادی، قانونی اور معنوی امکانات اور رسوخ کو استعمال کرتے ہوئے غریب اور محروم طبقات کے معیار زندگی کو بلند کرنے اور غنی کے درجہ تک سب کو پہنچانے اور اس مقصد کے حصول کے لئے مناسب ماحول کی تشکیل کی کوشش کرے۔ اسی طرح اس پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ فطری درجہ سے تجاوز کر کے اسراف کی زندگی گزارنے والے طبقوں پر سختی سے کنٹرول کرے اور ان کے معیار زندگی کو اس درجہ پر لائے جو عرف میں اسراف کی حد سے بہر حال نیچے ہو۔ اس طرح اسلامی تعادل کا مقصد پورا ہو سکتا ہے، اور معاشرے کے مختلف طبقات کے درمیان معیار زندگی کا بے جافرق اور اس کے منفی اثرات کو ختم کیا جاسکتا ہے۔ مگر یہ واضح رہے کہ طبقاتی معاشرے کے خاتمہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معیار زندگی میں مطلق فرق نہیں رہے گا۔ بلکہ فرق باقی رہے گا، لیکن جیسا کہ علامہ ”الصدر“ کہتے ہیں کہ یہ فرق معیار زندگی کی حد تک ہوگا لیکن معاشرے کو الگ الگ طبقوں میں تقسیم نہیں کر سکے گا۔ یہ فرق کوئی عیب نہیں بلکہ سماجی حرکت و عمل کی ایک طاقت ہے۔ دو باتوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوگی:

۱- افراد میں ذہنی اور جسمانی صلاحیتوں میں فرق ہوتا ہے جس کا براہ راست نتیجہ معاشی پیداوار کے فرق کی شکل میں ہوتا ہے۔

۲- اسلام انفرادی ملکیت کی بنیاد کو تسلیم کرتا ہے۔ جس کا یقینی مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو ملکیت میں اور معیار زندگی میں فرق قائم کرنے کا حق ہے۔ اور لوگوں کو اپنا معیار زندگی بلند کرنے کی اجازت دینے سے پیداوار کا ایک طاقت ور محرک پیدا ہوتا ہے، اور محنت اور ترقی کا جذبہ سرد نہیں پڑتا۔ لیکن معیشت کو پورے طور پر بے کنٹرول نہیں چھوڑا جائے گا بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ فرد کی حوصلہ مندیاں ایک متوازن معاشرے کی قائم کردہ حدوں سے اس کے معیار زندگی کو آگے نہ

لے جائیں۔

ایک کم سے کم مقبول حد تک معیار زندگی کی حکومت اگر گارنٹی لے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ معاشرے میں کاہلی اور ہاتھ پر ہاتھ رکھنے کی عادت پیدا ہوگی۔ اس لئے کہ حکومت ہر ایک کو اس معیار تک پہنچانے کے سارے اسباب اسی وقت فراہم کرے گی جب دوسرے اسباب نہیں پائے جاسکیں گے۔ مثلاً پہلے کوشش کی جائے گی کہ کام کے قابل لوگوں کو وہ وسائل مہیا کئے جائیں جن سے وہ کام کر سکیں۔ اسی طرح جو لوگ نقد پیسوں کی کمی کی وجہ سے تجارت یا کاروبار نہیں کر سکیں گے ان کو نقدی مدد دی جائے گی، تاکہ وہ چھوٹے کاروبار کر سکیں اور متوسط زندگی گزار سکیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس معاشی پالیسی کے نتیجے میں پیداوار کے اسباب کو فروغ ملے گا نہ کہ کاہلی پھیلے گی، اور اگر حکومت سنجیدگی سے اس پر عمل کرے گی تو پیداواری عمل کو نئے لوگ اور نئے ہاتھ ملیں گے۔

ان دونوں معیاروں کی قطعی اور مستقل تعین ممکن نہیں ہے، اس کا تعین بدلنے والے حالات اور ماحول کے تابع ہوگا۔ مثلاً پیداوار و مقدار، اور ملک میں معدنی پیداوار کتنی ہے؟ آبادی کتنی ہے، ملک اقتصادی بحرانوں کا توشہ کار نہیں ہے، جغرافیائی حالت اور سیاسی اور معاشرتی حال کیا ہے، یہ اور ان جیسے عوامل طے کرتے ہیں کہ معاشرے میں زندگی گزارنے کے ادنیٰ اور اعلیٰ معیار کی مقبول حدیں کیا ہونی چاہئے۔ لہذا ایک ایسے نظام اور ادارے کی تشکیل ضروری ہوگی جو ان عوامل اور حالات کا جائزہ لے کر ان دونوں معیاروں کی تعین کرتا رہے۔

یاد رکھیے کہ تعادل پیدا کرنے کی حکومت کی ذمہ داری کا اصل براہ راست مقصد فرد کی آمدنی پر کنٹرول نہیں ہے، اس لئے کہ ضروری نہیں کہ جس کی آمدنی زیادہ ہو وہ ضرور نہایت اعلیٰ معیار زندگی بھی رکھتا ہو، اگرچہ عموماً ایسا ہوتا ہے مگر کبھی زہد جیسے اخلاقی صفات کی وجہ سے، یا حکومت اگر اسراف سے روکنے کے مضبوط قوانین بنا دے تو، یا کسی اور عامل کے زیر اثر زیادہ

آمدنی والے لوگ بھی مسرفانہ معیار زندگی سے رک سکتے ہیں۔ اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ اصولی طور پر اسلامی ریاست میں آمدنی کی کوئی حد نہیں ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ فرد کی غیر متوازن بڑھی ہوئی آمدنی کو کنٹرول نہیں کر سکتی۔ اگر ریاست محسوس کرے کہ بے انتہا بڑھی ہوئی ذاتی آمدنیوں کے نتیجے میں دولت کا محدود دائرے میں ارتکاز ہو رہا ہے اور اس سے متمتع طبقے کے اندر غیر فطری اخلاق آرہے ہیں، جس کے نتیجے میں عوام کے پیداواری اور تجارتی امکانات ختم ہو رہے ہیں۔ یا ریاست یہ محسوس کرے کہ یہ بے تحاشا ترقی حکومتی اداروں کے لئے مطلوب معاشرتی توازن پیدا کرنا مشکل بنا رہی ہے، تو ریاست ذاتی آمدنی کی کوئی زیادہ سے زیادہ حد متعین کر سکتی ہے، مثلاً پرائیویٹ سیکٹر کو بعض اقتصادی میدانوں میں کاروبار کرنے سے روک دیا جائے۔ اور ان میدانوں کو مشترک سرمایوں (Mutual Funds) یا عوامی کمپنیوں کے لئے خاص رکھا جائے۔ نیز وہ اس توازن کو پیدا کرنے کے لئے مخصوص ٹیکس لگا سکتی ہے۔ یہاں اس کے شرعی دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں بس اتنا اشارہ کر دیتے ہیں کہ قرآن کی رو سے ولی الامر، جس کی اطاعت فرض ہے، کے پاس ایسے قانونی اختیارات ہوتے ہیں۔ یہ اجتماعی مصالح اور طے کردہ اقتصادی اہداف کے حصول کے لئے وسیع اختیارات دینے والا اصول ہے۔

مقالہ کے خاتمہ پر ہم مندرجہ ذیل تجاویز پیش کرتے ہیں:

اول: محسوس کیا جا رہا ہے کہ مقاصد شریعت کا علم ابھی تک اس درجہ تک نہیں پہنچ سکا ہے کہ اس کو ایک مستقل بالذات علم قرار دیا جاسکے، یا علم فقہ کی مکمل فصل اور شعبہ قرار دیا جائے۔ حالانکہ ایسا ہے۔ اس لئے کہ بلاشبہ مقاصد شریعت علم شریعت یا علم فقہ کا ایک اہم شعبہ ہے۔ اور اس کا ہدف زندگی میں شریعت کے عمومی مقاصد کی یا اس کے کسی خاص باب سے متعلق اہداف کی دریافت ہے۔

لہذا ضرورت ہے کہ اس علم کے مباحث کی تنظیم اور قواعد کی ایسی تدوین کی جائے جس

سے وہ ایک مستقل علم بنے اور جس میں مندرجہ ذیل خصوصیتیں پائی جائیں:

۱- اس علم کے موضوع کی تنقیح

۲- فصلوں کی تقسیم

۳- اس کے عمومی قواعد اور کسی خاص پہلو سے متعلق قواعد کا مطالعہ

۴- اس کے علمی نتائج کا جائزہ۔

دوم: اس علم میں تحقیق کے وقت کوشش کی جائے کہ وہ قطعی علم بنے ورنہ وہ علم نہیں رہے گا۔ اور قطعی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حجیت قطعی ہو، بایں معنی کہ دلیل کا مفاد کبھی کبھی ظن ہوتا ہے جیسا کہ خبر واحد یا ظاہر نص اور مفہوم کی دلالت لیکن اس ظن کے اعتبار پر قطعی دلیل قائم ہے۔ مثلاً خبر واحد پر عمل کی کوشش پر ہم کو یقین ہے کہ شارع نے اس کو جاری کیا ہے۔

سوم: اس علم کا مطالعہ اسلامی نظام ہائے زندگی کی دریافت پر مبنی ہونا چاہئے، مثلاً اسلام کے قانونی، اقتصادی، تعلیمی، فوجداری وغیرہ نظاموں کے الگ الگ مقاصد دریافت کئے جائیں۔

چہارم: اس سے اسلامی شریعت کی لچک اور مقاصد شریعت کی روشنی میں اس کا زمانی و مکانی تغیرات پر حاوی ہونا سامنے آئے۔

مقاصدی مطالعات میں اس پہلو کی خوب وضاحت اور اظہار ضروری ہے۔





# علم مقاصد، آغاز، ارتقاء اور مستقبل

ڈاکٹر احمد ریسونی

پروفیسر اصول فقہ و مقاصد شریعت

جامعہ محمد الخامس

و دار الحدیث حسینہ، رباط



اگر ہم ظاہری مذہب کے بعض علماء کا استثناء کر دیں تو امت مسلمہ اس بات پر متفق ہے کہ شریعت سراپا حکمت و رحمت اور بندوں کے دنیاوی اور اخروی مصالح کی رعایت پر مشتمل ہے۔ اور اس کے احکام اسی طرز پر قائم ہیں، ان میں سے کسی حکمت اور مصلحت سمجھ میں آجاتی ہے اور کسی کی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور نہیں بھیجا ہے ہم نے آپ کو مگر سارے عالم کے لئے رحمت کے واسطے!۱

علامہ قرطبی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: اہل عقل میں اس پر کوئی اختلاف نہیں کہ انبیاء کی شریعتوں کا مقصد مخلوق کی دینی اور دنیاوی مصلحتیں ہیں ۲۔ اور امام شاطبی کہتے ہیں:

اتفاق ہے کہ شارع نے شریعت کی بنیاد مصالح پر رکھی ہے ۳۔

اسی بنیاد پر علامہ ابن القیم قطعیت کے ساتھ فرماتے ہیں: شریعت کی بنیاد حکمتوں اور بندوں کی دنیا و آخرت کی مصلحتیں ہیں۔ شریعت سراپا عدل، سراپا رحمت، سراپا مصلحت ہے۔ لہذا ہر مسئلہ جو عدل کے بجائے ظلم بن جائے، رحمت کے بجائے اس کی ضد بن جائے، مصلحت کے بجائے مفسدہ بن جائے اور حکمت کے بجائے عبث تو وہ شریعت میں نہیں ہے چاہے تاویل کر کے اس کو شریعت بنانے کی کوشش کی گئی ہو ۴۔

علماء و ائمہ کا یہ اجماع صحابہؓ کے زمانے سے قائم ہے۔ بہت سے محقق علماء جن کی نظر صحابہ و سلف کی فقہ پر گہری ہے وہ اس کی صراحت کرتے آئے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کہتے ہیں۔ یہ گمان کہ شریعت مصالح پر مبنی نہیں ہے..... غلط ہے اور سنت اور قرون اولیٰ کا اجماع اس کی

۱ الانبیاء: ۱۰۷

۲ تفسیر القرطبی: ۶۴/۲

۳ الموافقات: ۱۳۹/۱

۴ اعلام الموقعین: ۳/۳

تردید کرتے ہیں۔

جب شریعت کے مصلحت پر قائم ہونے کے اور اس بات کے کہ اس کے احکام مصالح کی تحصیل اور مفاسد سے بچانے کے لئے ہیں، سب سے پہلے قائل صحابہ ہیں تو فطری طور پر ضروری ہے کہ انہوں نے ہی مقاصد شریعت اور شارع کی حکمت کی طرف سب سے پہلے توجہ کی ہوگی اور ان کی سب سے پہلے رعایت کی ہوگی۔ ابن القیم کہتے ہیں:

صحابہ رسول اللہ کی مراد و مقصود کو سب سے زیادہ سمجھنے والے تھے ان کی ساری گردش آپ کی مراد و مقصد کے گرد ہی تھی۔

علمی جمود و زوال کے زمانے میں جب علم مقاصد کے امام شاطبی کو خطرہ محسوس ہوا کہ ان کی مقاصدی تجدیدی فکر کی مخالفت ہوگی تو ان کو یہی پناہ اور دلیل ملی کہ انہوں نے جو فکر پیش کیا ہے وہ ”الحمد للہ آیات و احادیث سے ثابت ہے، اس کی بنیادیں سلف کے ہاتھوں رکھی گئی ہیں، اور اس کی عمارت کبار ائمہ نے تعمیر کی ہے، اور اس کے اصول عظیم مفکرین نے بنائے ہیں۔ اور حق کے واضح ہونے کے بعد انکار مناسب نہیں“۔

شاطبی خاص طور پر صحابہ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”شریعت کے مقاصد کو صحابہ نے پہنچانا اور حاصل کیا، اس کے قواعد طے کئے، غور و تدبر سے کام لیا اور مبادی اور غایات کی تحقیق کی“۔

لہذا مقاصد کا علم اور ان کی رعایت کا اصول نہ متاخرین کی ایجاد ہے نہ ان کی دریافت، بلکہ وہ شروع سے ہی دین کی حقیقت میں داخل بلکہ اس کا مغز و جوہر ہے۔ اور سب سے پہلے

۱۔ حجۃ اللہ: ۱/۲۷، مزید دیکھیں تعلیل الاحکام فی الشریعۃ الاسلامیۃ، شیخ محمد مصطفیٰ چلیبی، صفحہ: ۹۶

۲۔ اعلام الموقعین

۳۔ المواعظ: ۱/۲۵

۴۔ المواعظ: ۱/۲۵

مقاصد کی صراحت اور ان کے تفصیلی اور اجمالی نمونوں کی طرف قرآن و سنت نے توجہ دلائی ہے۔ یقیناً وحی کے احکام کو اس درجہ تقدس حاصل ہے اور اس کے ذریعہ دیئے گئے احکام اس درجہ یقینی ہیں کہ ان کی اتباع سے سرمو انحراف کی گنجائش نہیں، اور ایمان والوں کے لئے اتباع کرنے کے لئے یقیناً اس کے بعد کسی علت اور حکمت و مصلحت کے بیان کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی قرآن و سنت نے عبادات و معاملات اور دیگر شرعی احکام میں سے بہت سے احکام کی علتیں اور مقاصد بیان کئے ہیں۔ امام ابن القیم کے الفاظ میں: قرآن و سنت رسول احکام کی علتوں اور مصالح کے بیان سے بھرے ہوئے ہیں۔ اگر قرآن و سنت میں ایسے مقامات سود و سوہوتے تو ہم گناتے مگر مختلف انداز میں حکمتوں اور مصالح کا ذکر ایک ہزار سے زائد جگہ ہے، کہاں تک گنایا جائے۔

یہی موقف ہمیں ابن قیم سے تین صدی پہلے کے عالم ابن بطال کے یہاں ملتا ہے، وہ اپنی نفیس کتاب شرح بخاری میں رسول اللہ کی حدیث ”انما جعل الاستیذان من اجل البصر“ کی تشریح میں لکھتے ہیں: یہ حدیث اہل ظاہر کے اس موقف کی تردید کرتی ہے اور غلطی واضح کرتی ہے کہ احکام علتوں اور معانی پر مبنی نہیں ہیں، یہ بتاتی ہے کہ رسول اللہ نے جن کچھ چیزوں کو بعض حکمتوں کی بنا پر حرام یا واجب قرار دیا ہے، ان حکمتوں کی مخالفت نص حدیث کی مخالفت ہے، قرآن نے بھی اسی طرح بہت سی حکمتوں کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً:

”اور ہم نے زمین میں پہاڑ بنائے تاکہ وہ ان کو لے کر نہ ہلے“

اور مال فتنے کو مجاہدین میں نہ تقسیم کر کے ریاست کی رفاہی اسکیموں کے لئے رکھے جانے کے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ ایسا اس لئے کیا گیا ہے تاکہ دولت تمہارے اغنیاء ہی کے درمیان نہ گردش کرتی رہے، اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اور یہ ہم نے ان کی سرکشی کی سزا دی، وغیرہ بہت سی جگہ اللہ نے علتیں بیان فرمائی ہیں۔ لہذا اس قاعدے کی مخالفت بے بنیاد و ناقابل

۱۔ مفتاح دار السعادة: ۲۲/۲، نیز ملاحظہ ہو اعلام الموقعین: ۱/۱۶۹ تا ۲۰۰، مزید شفاء الغلیل، ۵۳۷-۵۴۵/۲

التفات ہے۔

ہماری اس تحریر کا مقصد خاص طور پر مقاصد شریعت پر بحث و نظر اور تصنیف کے آغاز و ارتقاء کی تاریخ کا جائزہ لینا ہے اس لئے مقاصدِ نقطہ نظر کے قرآن و سنت اور فقہ صحابہ میں موجود دلائل کو گنانے کی ضرورت نہیں، خصوصاً اس لئے بھی کہ بات واضح اور بدیہی ہونے کے علاوہ اس نقطہ نظر کے اصولاً صحیح ہونے پر متعدد علماء نے اجماع کا دعویٰ بھی کیا ہے۔

### اصطلاحات کا فرق:

مختلف زمانوں، اور علوم اسلامیہ کی مختلف کتابوں میں مقاصد شریعت پر جو کچھ لکھا گیا ہے کہ اس تک رسائی کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ آج ہم جس موضوع کو مقاصد شریعت کہتے ہیں، علماء اس کو مختلف ناموں اور اصطلاحات کے ذریعہ ذکر کرتے ہیں۔ لہذا ان اصطلاحات و الفاظ کا جاننا ضروری ہے، تاکہ ہم صرف انہی مقامات پر نہ اٹکے رہ جائیں جہاں اس کو ”مقاصد“ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

مثلاً: علت، حکمت، مصلحت، معنی، مغزی، مراد شریعت، اسرار شریعت وغیرہ ایسی اصطلاحیں ہیں جو مقاصد اور اس کے تحت آنے والے مباحث کے لئے استعمال ہوتی آئی ہیں، اور ہو رہی ہیں۔

علم مقاصد کے تاریخی جائزے کے وقت ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ ہمارے قدیم علمی سرمائے اور علماء کی آراء میں سے ایک بڑا حصہ، خصوصاً صحابہ و تابعین اور متقدمین کے علمی ورثہ میں سے ایک بڑا حصہ یا تو مدون نہیں ہو سکا، یا ضائع ہو گیا، یا محفوظ ہے، لیکن کہیں دبا پڑا ہے اور ہم تک نہیں پہنچا، یا یہ بھی ہوا ہے کہ پہنچ گیا لیکن اس کو کھنگالا نہیں جاسکا۔ اس لئے اس

۱۔ شرح بخاری: ۱۹/۹، ابن بطلال ایک اندکی مالکی فقیہ ہیں، سن وفات ۴۴۹ ہے۔ ان کی شرح بخاری کی اہم اور بڑی شرحوں میں سے ہے، جس سے ابن جر نے خصوصاً فقہ میں بہت اعتماد کیا ہے۔

موضوع میں اضافہ و استدراک کی گنجائش باقی رہے گی۔

### مقاصدی فکر کے تین امام:

مقاصدی فکر۔ دوسرے افکار کی طرح مختلف علماء کی تحریروں کے ذریعہ سلسلہ وار پروان چڑھی ہے، جس کی کڑیوں کو گنا نہیں جاسکتا لیکن میری رائے میں اس میدان میں تین علماء امامت کے مقام پر فائز ہیں۔ ہر ایک اپنے بعد والوں کا رہنما ہے۔

۱۔ امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ الجونی (وفات: ۷۸۰ھ) ۲۔ ابو اسحاق

شاطبی (وفات: ۷۹۰) ۳۔ محمد بن طاہر عاشور (۷۹۰ھ-۱۳۷۳ھ)

ان تین اماموں کے کام کو مقاصدی فکری کے ارتقاء میں سنگ میل کا درجہ دیا جاسکتا ہے، ان تین علماء کے کاموں کو (ان کے اگلے اور پچھلے علماء کے فضل کا انکار کئے بغیر) آپ اس علم کے تاریخی ارتقاء اور فکری تنگنیک کا اہم درجہ قرار دے سکتے ہیں۔

### جوینی سے پہلے قتال کبیر:

امام الحرمین کے اس اہم کام سے پہلے جس کے ذریعہ مقاصدی فکر میں ایک بڑا نوعیتی فرق آیا ہے ہم مقاصدی فکر کا ایک ایسا بڑا امام پاتے ہیں جس کے کارنامہ کو عام طور پر اب تک جانا نہیں گیا۔ حالانکہ مقاصدی فکر کی قیادت و راہ نمائی میں وہ امام الحرمین سے کم اور پیچھے نہیں نظر آتے۔ میری مراد امام ابو بکر قتال شاشی (وفات ۳۶۵ھ) سے ہے، جن کی کتاب ”محاسن الشریعۃ“ ہے، جن علماء نے یہ کتاب دیکھی ہے وہ اس کی تعریف کرتے ہیں۔ قاضی ابو بکر ابن العربی شریعت کے مقاصد و مصالح پر مبنی ہونے کی بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں: شیخ محترم ابو بکر قتال شاشی تو یہاں تک سمجھتے ہیں کہ شریعت کے تمام احکام معلوم مصالح پر مبنی ہیں یہاں تک کہ عبادات کے باب میں بھی۔ انہوں نے اس موضوع پر ایک بڑی کتاب ”محاسن الشریعۃ“ کے

نام سے لکھی ہے۔

ابن القیم بھی حسن وفتح ذاتی پرنفیس کلام کے دوران اس کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں: یہی شافعی ائمہ میں سے امام ابو بکر محمد بن علی بن اسماعیل القفال الکبیر کی مختار رائے ہے، جس کے اثبات پر انہوں نے بہت زور دیا ہے، اور یہی ان کی شاندار کتاب ”محاسن الشریعہ“ کا موضوع ہے۔<sup>۲</sup>

الحمد للہ یہ کتاب محفوظ ہے، ایک نسخہ ترکی اور ایک مراکش میں ہے، اس کے ایک حصہ ۳ کوڈ اکثر کمال الحاج غلغوت العروسی نے Edit (تحقیق) کر کے جامعہ ام القرئی، مکہ مکرمہ سے ۱۳۱۲-۱۹۹۲ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ ایک الجزائری باحث ڈاکٹر محمد السلیمانی اس کو مکمل ایڈٹ کر کے شائع کر رہے ہیں۔

کتاب کا بنیادی موضوع شرعی احکام کی حکمتوں اور مصالح کا بیان اور اس کے ذریعہ شریعت میں بندوں کے لئے نفع و رحمت اور مصلحت و یسر کے پہلوؤں کی وضاحت ہے۔ امام قفال کبیر مقدمہ میں لکھتے ہیں: پیش نظر کتاب کی تحریر کا مقصد محاسن شریعت کا بیان اور اس کی توضیح ہے کہ وہ فضل و کمال کے طریقوں کی داعی اور عقل سلیم سے قریب تر ہے۔ اور اگر کوئی اس کی علتوں کو جاننا چاہے تو حق و حکمت تک پہنچ سکے گا۔<sup>۳</sup>

پھر وہ اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ کتاب کا مقصد شرعی احکام نازل کرنے والی ذات بڑی حکیم اور اعمال کے اسرار و نتائج سے باخبر ہے۔ پھر وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ اہل حق اور اہل

۱۔ کتاب القبس فی شرح موطا مالک ابن انس: ۲/ ۸۰۲

۲۔ حوالہ بالا: ۹۱

۳۔ از قسم اول تا اختتام کتاب الزکاح

۴۔ محاسن الشریعہ، محقق حصہ صفحہ: ۹۰

۵۔ حوالہ بالا، صفحہ ۹۱



ایمان شرعی احکام کی صحت پر پختہ یقین رکھتے ہیں چاہے ان کی توجیہ وہ نہ کر سکیں..... اور ان احکام کو ان مصالح سے متعلق سمجھتے ہیں، جو عالم الغیب تبارک و تعالیٰ کے علم میں ہیں،<sup>۱</sup>۔

وہ مزید شرعی احکام کے مقاصد و مصالح پر زور دینے کے اپنے مسلک و نظریہ کی قوت کے ساتھ ترجمانی کرتے ہوئے کچھ پراگندہ فکر مکاتب فکر کی تردید کرتے ہیں اور یہاں تک کہتے ہیں کہ ”اگر تم یہ مانتے ہو کہ دنیا کا خالق حکمت کی صفت سے متصف ہے تو لازماً وہ اپنے بندوں کی بھلائی چاہتا ہوگا اور مصلحت و حکمت کے طرز عمل پر ثواب دیتا ہوگا۔<sup>۲</sup> پھر بعض لوگوں کے اس شبہے کا بھی رد کرتے ہیں کہ بعض شرعی احکام کی حکمت اور مصلحت انسانوں کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اور کبھی یہ نہیں معلوم ہو پاتا کہ کس حکمت کی بنیاد پر ایک حکم کو دوسرے حکم سے بدلا گیا ہے۔ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ یہ تو طے ہے کہ شریعت مجموعی طور پر حکمت و مصلحت پر ہی قائم اور مبنی ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے بعض جزوی احکام کی حکمت ہماری سمجھ سے باہر ہو۔

یہاں تک کہ انسانوں میں بھی جس کے بارے میں اچھی طرح معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ تمام معاملات میں نہایت عقل و حکمت اور انصاف کے ساتھ کام کرتا اور خوب غور و تدبر کے بعد فیصلے کرتا ہے، تو پھر اس کے ہر عزل و نصب اور اپنے اور گھر والوں کے بارے میں اس کے ایک ایک تصرف کی حکمت معلوم کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، الا یہ کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو بدابہت عقل و حکمت کے خلاف ہو، تو ایسا کرنے پر اس کو حکیم کہنا ہی درست نہیں رہتا۔<sup>۳</sup> لہذا اگر کوئی ہم سے کسی ایسے جزوی مسئلہ کی علت معلوم کرے جس کی خاص علت ہم کو نہ معلوم ہو تو ہم کہیں گے کہ اس کی علت وہی عمومی علت یعنی ”مصلحت“ ہے،<sup>۴</sup>۔

۱ حوالہ بالا، صفحہ ۹۴

۲ حوالہ مذکورہ: صفحہ: ۷۰۸

۳ حوالہ بالا، صفحہ: ۱۱۱

۴ حوالہ بالا، صفحہ: ۱۱۱

اپنے نقطہ نظر کے ان دلائل کی وضاحت کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: اب ہم مذکورہ اصول پر شرعی احکام کی عقلی توجیہ کرنا شروع کرتے ہیں۔“

اس کے بعد امام قفال معروف فقہی ترتیب کے مطابق احکام شرعی کی علتوں اور مصلحتوں اور اس میں موجود حکمتوں کو بیان کرتے گئے ہیں۔ مگر جزوی احکام کی حکمتوں کی تفصیل بیان کر کے باوجود جگہ جگہ وہ شریعت کے کلی مقاصد اور اساسات پر بھی خوب روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں: یقیناً اللہ تعالیٰ بے ہمہ و بے نیاز ہے، اپنے لئے نہ کسی فائدہ کی تحصیل کرتا ہے نہ کسی نقصان کو دفع، تحلیل و تحریم اس کی ذاتی ضرورت نہیں، حلال و حرام ٹھہرانے کا مقصد صرف بندوں کا نفع اور ان کے مصالح کی رعایت ہے۔ اور جس چیز میں مصلحت ہی صرف مقصد ہو اس میں ایسی چیزوں کو منع کرنا حکمت عملی میں شامل ہوتا ہے جس کے جائز ہونے سے کسی ایسی چیز کے جائز ہونے اور وقوع پذیر ہونے تک بات پہنچ جائے، جس کی ممانعت کا مصلحت تقاضہ کرتی ہو۔

اس عبارت اور اس سے پہلے مذکور اور غیر مذکور عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ قفال شاشی کثرت سے ”مصلحت“ کی اصطلاح اور اس سے ماخوذ اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، بعض اہل علم نے امام غزالیؒ کو ”استصلاح“ کی اصطلاح کا موجد قرار دیا ہے، ان کی کوئی غلطی نہیں، لیکن بعد میں پتہ چلا کہ ان کے شیخ امام الحرمین الجوبینی ان سے پہلے یہ اصطلاح استعمال کر چکے ہیں۔ لیکن میں نے انکشاف کیا کہ ان سے پہلے (جیسا کہ ابھی آئے گا) قاضی عبدالجبار معتزلی (وفات ۴۱۷ھ) یہ اصطلاح استعمال کر چکے ہیں۔ اور اب مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ ان سے پہلے امام قفال کبیر کے یہاں یہ اصطلاح ہمیں ملتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کل ہم ان سے بھی پہلے کے کسی عالم کے یہاں استصلاح کی اصطلاح پائیں۔ خود قفال نے اشارہ کیا ہے کہ ”رسولوں کی بعثت میں بہت سے حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جو علماء کی کتابوں میں مذکور ہیں“<sup>۱</sup>۔ کون ہیں یہ علماء اور یہ کون سی

۱۔ حوالہ مذکور: ۵۰۴-۵۰۵

۲۔ حوالہ مذکور: صفحہ: ۱۲۲

کتا میں ہیں؟ پتہ نہیں، مگر بہر حال ان کو امام قفال شاشی پر سبقت حاصل ہے، جیسا کہ قفال شاشی کو (اور ان سے پہلوں کو بھی) بعد والوں پر فضیلت و سبقت کا شرف حاصل ہے۔ محاسن الشریعة کے محقق نے بارہا اس کتاب میں اور ابن قیم کی کتاب مفتاح دار السعادة کی عبارتوں میں تشابہ بلکہ یکسانیت تک کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اللہ سب پر رحمت نازل فرمائے۔ اور بہتر بدلہ عطا فرمائے۔

حکیم ترمذی:

قفال سے بھی پہلے ہم ایک اور مشہور عالم کے یہاں مقاصد شریعت اور اس کے اسرار و علل کے ساتھ اعتناء دیکھتے ہیں۔ یہ ابو عبد اللہ محمد معروف حکیم ترمذی ہیں۔ ان کے سن وفات میں بڑا اختلاف ہے۔ راجح یہ ہے کہ ان کی وفات تیسری صدی کے آخر یا چوتھی کے شروع میں ہوئی ہے۔

حکیم ترمذی کے یہاں سب سے پہلی قابل توجہ بات یہ ہے کہ وہ غالباً پہلے شخص ہیں جو ”مقاصد“ کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں۔ ان کی کتاب کا نام ہے: الصلاة و مقاصدها“ کتاب کئی سال پہلے تحقیق کے ساتھ چھپ چکی ہے ۲۔ ان کی ایک عبارت جس میں نماز کے اعمال کی علتیں اور مقاصد و اسرار پر مصنف نے روشنی ڈالی ہے، نمونہ کے طور پر حاضر ہے: نماز کے اعمال کے بندے کے مختلف احوال کے اعتبار سے مختلف اسرار ہیں، قیام کر کے بندہ اللہ سے فرار کی روش سے نکل آتا ہے۔ اور قبلہ کی طرف منہ کر کے اعراض سے، تکبیر کہہ کر تکبیر اور گھمنڈ سے اور ثناء پڑھ کر غفلت سے نکل آتا ہے۔ تلاوت کرتا ہے تو بندگی و تسلیم کے عہد کو تازہ کرتا ہے، رکوع کرتا ہے تو اللہ سے دوری سے توبہ کرتا ہے اور سجدہ کے ذریعہ گناہوں سے پاک ہوتا ہے، پھر تشہد

۱۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۱۰۹ اور ۱۱۲ کے حاشیے

۲۔ استاد حسنی نصرزیدان کی تحقیق کے ساتھ مصر میں دارالکتب العربی نے اس کو شائع کیا ہے۔

کے لئے بیٹھتا ہے تو نقصان سے بچ جاتا ہے اور سلام پھیر کر اللہ کی سلامتی میں آجاتا ہے۔  
مصنف نے ان اشارات کی تفصیلی وضاحت کتاب کی آئندہ فصلوں میں کی ہے۔  
احکام شریعت کی علتوں اور اسرار کے سلسلے میں حکیم ترمذی کے یہاں دیگر علماء و مشائخ  
تصوف کی طرح یہ ذوقی اور اور مزیا ترقی رنگ غالب ہے۔

کچھ دیگر مقاصدی اور تعلیمی کتابوں میں بھی ہمیں یہی رنگ نظر آتا ہے، مثلاً ”اثبات  
العلل“، ۲ اور ”الحج و اسرارہ“ ۳ نامی کتابوں میں۔ میری نظر میں حکیم ترمذی کی اہمیت کی وجہ یہ نہیں  
ہے کہ انہوں نے کیا اسرار اور حکمتیں بیان کی ہیں، بلکہ اصل اہمیت یہ ہے کہ احکام شریعت کی  
علتوں اور مقاصد کی طرف توجہ کے نقطہ نظر کی انہوں نے اس وسیع پیمانے پر خدمت کی ہے جو ان  
کے بعد بھی کم نظر آتا ہے چہ جائے کہ ان سے پہلے۔

### الشیخ الصدوق:

حکیم ترمذی کے بعد جن لوگوں نے شریعت اور اس کے احکام کی علتوں اور اسرار کا گہرا  
مطالعہ کیا ہے ان میں امامی مسلک کے ایک عالم علامہ ابن بابویہ قمی ابو جعفر محمد بن علی معروف بہ  
الشیخ الصدوق (وفات: ۳۸۱ھ) نظر آتے ہیں۔ اس موضوع پر ان کی سب سے اہم کتاب  
”علل الشرائع“ ہے، جس میں انہوں نے ائمہ و علماء شیعہ اور ان کے نزدیک جو صحابہ قابل اعتماد  
ہیں ان کے تعلیل کے موضوع پر مشتمل اقوال کا خاصا بڑا مواد جمع کر دیا ہے۔ یہ تعلیلات سارے  
ابواب شریعت بلکہ سارے دین بشمول عقائد پر مشتمل ہیں۔ کچھ بعید نہیں کہ شیخ الصدوق، حکیم

۱۔ الصلاة و مقاصدھا، صفحہ ۱۲

۲۔ ڈاکٹر خالد زہری کی تحقیق کے ساتھ کلیۃ الآداب و العلوم الانسانیۃ، رباط نے اس کو شائع کیا ہے۔

۳۔ اس کو حسی نصر زیدان نے تحقیق کر کے مصر سے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا ہے۔

۴۔ دو جزء پر مشتمل یہ کتاب ایک جلد میں طبع ہو چکی ہے۔

ترندی کے غیر معمولی تعلیمی ذوق سے متاثر ہوئے ہوں۔

جس طرح حکیم ترندی کی تعلیمات اور ان کے بیان کردہ مقاصد سے زیادہ اہم بات ہے ان کا تعلیمی ذوق اور نقطہ نظر ہے اسی طرح شیخ صدوق کے کام کی اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے ”تعلیل“ پر مشتمل ہزاروں روایات جمع کر دی ہیں۔ جو بطور اصول تعلیل اور مقاصد کے نقطہ نظر کے متقدمین کے یہاں وسیع پیمانے پر موجود ہونے کو واضح کرتی ہیں۔ ان تینوں علماء (فقہاء کبیر، حکیم ترندی، اور شیخ صدوق) کی تصنیفات سے واضح ہوتا ہے کہ اس عہد کے علماء کو احکام شریعت کے جزوی اور تفصیلی مقاصد اور علتوں سے کتنا اعتناء بلکہ ان کی دریافت میں کتنا انہماک تھا۔

ابوالحسن عامری اور مقاصد میں فلسفی انداز فکر:

اسی دور میں ایک اور فلسفی حکیم اور مقاصد فی فکر کا عالم نظر آتا ہے یہ ابوالحسن عامری (وفات: ۳۸۱ھ) ہیں۔ گزشتہ تینوں علماء کا کام جزئی فقہی احکام کے مقاصد اور حکمتوں کی دریافت تھا تو اس فلسفی عالم کا امتیاز یہ ہے کہ اس کے یہاں کلی اور عمومی مقاصد کی طرف توجہ اور ان کے انکشاف کا ذوق ملتا ہے۔ ان کے فکر کا جو اہم نمونہ ہم کو ملتا ہے وہ ان کی منفرد کتاب ”الاعلام بمنقبات الاسلام“ ہے۔ کتاب مذاہب کے تقابلی مطالعہ کے موضوع پر ہے۔ اس کا ہمارے موضوع سے سب سے زیادہ تعلق رکھنے والا حصہ چھٹی فصل ہے جو اسلامی عبادات اور ان کے فضائل و مکارم اور دوسرے ادیان کی عبادتوں پر ان کے تفوق کے بیان پر مشتمل ہے۔

شاید عامری کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ شریعت کی ضروریات خمسہ کا ذکر کرنے والے پہلے شخص ہیں، بعد میں یہی ضروریات خمسہ مقاصد فی فکر کا رکن اعظم قرار پاتی ہیں۔ اسی طرح وہ پہلے شخص وہی ہیں جنہوں نے ان ضروریات کو ان شرعی سزاؤں سے مستنبط کیا ہے جو

۱۔ دونوں کے درمیان موازنہ کے لئے دیکھیں ”تعلیل الشریعہ بین السنہ والشیعہ، حکیم الترمذی والشیخ الصدوق نموذجاً“ مصنفہ ڈاکٹر خالد زہری

انفرادی اور معاشرتی زندگی کے تحفظ کے لئے رکھی گئی ہیں:

ایک جگہ لکھتے ہیں: حدود اور سزاؤں کا دار و مدار مذاہب میں پانچ ارکان پر ہی ہو سکتا ہے۔ یعنی

قتل نفس کی سزا — قصاص اور دیت

نا جائز طور پر مال لے لینے کی سزا — جیسے ہاتھ کاٹنا یا سولی دینا۔

عفت کو داغ دار کرنے کی سزا — جیسے کوڑے اور رجم

ہتک عزت کی سزا — جیسے کوڑے اور فاسق قرار دے دینا۔

ذمہ سے نکل جانا (خلع البیضة) کی سزا — جیسے ارتداد کی سزا قتل۔

یہ وہی شریعت کی اصولی بنیادیں ہیں جن کی تنقیح و توضیح اور اصطلاح بندی بعد میں جوینی

اور غزالی کے ذریعہ ہوئی اور پھر یہ ضروریات خمسہ کے نام سے معروف ہوئیں۔

عامری کی ایک اور کتاب کے نام ”الابانۃ عن علل الدیانۃ“ سے اندازہ ہوتا ہے

کہ وہ خاص مقاصد کے موضوع پر ہے۔ یہ نام بھی اس زمانے کی دیگر کتابوں کے نام سے بھی

مشابہ ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ انہوں نے اس میں معاملات کے شرعی احکام کی علتوں پر بحث کی

ہے۔<sup>۱</sup>

میرا خیال ہے کہ عامری اور ان جیسے دیگر فلسفی رحمان رکھنے والے متکلمین نے مقاصدی

مطالعہ اور طرز فکر کو مقاصدی نظر یہ سازی اور کلی مقاصد اور قواعد کی دریافت کی سمت آگے بڑھایا

ہے۔ اس سیاق میں ہم سمجھتے ہیں کہ معتزلہ کے بعض نظریات مثلاً اللہ کی صفت عدل و لطف، اور

صلاح و اصلاح کرنے کی سنت الہی، اور حسن و قبح ذاتی وغیرہ نے مقاصدی نقطہ نظر کے سرچشمے اور

بنیاد کا کردار ادا کیا ہے، خود معتزلہ کے یہاں بھی اور ان کے مخالفین کے یہاں بھی۔ امام فخر الدین

۱۔ الاعلام بمناقب الاسلام، صفحہ: ۱۲۵۔

۲۔ حوالہ بالا، صفحہ ۱۵۰

رازی شریعت کی تعلیل اور مبنی پر مصالحوں پر طویل عقلی دلائل دینے کے بعد کہتے ہیں: معتزلہ نے اس مقام کی حقیقت کو بیان کیا ہے، اور اس کا انکشاف کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ اللہ کے لئے فتیح کام کرنا اور عبث کام کرنا نازیبا ہے، اس کا ہر فعل کسی نہ کسی مصلحت اور غرض (مقصد) کی خاطر ہوتا ہے۔ غالباً یہ عبارت بتاتی ہے کہ مقاصدی نظریہ کی تشکیل میں معتزلہ کا اپنا حصہ ہے اور ان کے نظریات و اقوال کا بھی کردار ہے۔ اسی سیاق میں ہم امام الحرمین کے مقاصدی فکر کو آگے بڑھانے کے کام کو رکھتے ہیں۔ جن کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ (جزئی تعلیلات کے وسیع کام کے بعد) کلی نظریہ سازی کے کام کا مرحلہ آتا ہے۔

### مقاصد شریعت میں امام الحرمین کی امامت:

اگر امام شاطبی کا استثناء کر دیا جائے جو بلاشبہ آٹھویں صدی ہجری سے سلطنت مقاصد کے فرماں روئے اعظم رہے ہیں، تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس فن کے قائد اعظم امام الحرمین جوینی ہیں۔

امام الحرمین نے اپنے پیش رو اور پس رو علماء کی طرح خاص مقاصد کے موضوع پر کوئی کتاب تو نہیں لکھی۔ لیکن ان کی ساری کتابیں شریعت کے کلی و جزئی مقاصد کے بیان سے بھری ہوئی ہیں۔ ان کی تحریریں مقاصد شریعت پر ثاقب نظر اور پختہ فکر کی دلیل ہیں، اور بعد کے علماء نے ان سے پورا استفادہ کیا ہے۔ ان کے اخذ کردہ نتائج و افکار کو قبول اور نقل کیا اور آگے بڑھایا ہے اور مقاصدی نظریہ کے سلسلے میں ان کے نقشہ ہائے قدم کی پیروی کی ہے۔

### مقاصدی نظریہ کی تشکیل میں امام الحرمین کا بنیادی کام

کسی بھی فکر و علم کے بنیادی کام میں کتنی ہی کمیاں کیوں نہ ہوں اور اسکی مقدر بھی کتنی ہی

۱۔ المحصول: ۲-۲/۲۳۲، عن قریب قاضی عبد الجبار کا وہ کلام جس میں ”اصطلاح“ کی اصطلاح ہے، نقل کیا جائے گا۔ جس سے ثابت ہوگا کہ اس اصطلاح میں ان جوینی اور غزالی پر سبقت حاصل ہے۔

کم کیوں نہ ہو، مگر وہ کام نہایت اہم اور قدر و قیمت کا حامل ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے بنیادی کام عظیم مفکرین اور ابتکاری ذہن کے حامل اشخاص کے ذریعہ ہی انجام پاتے ہیں۔ امام الحرمین ایسی ہی عظیم شخصیتوں میں شمار کئے جانے کے لائق ہیں۔ ہم یہاں ان کے کچھ ایسے ہی نظریات کا ذکر کر رہے ہیں جن کا انکشاف پہلی مرتبہ انہی کے ذریعہ ہوا ہے۔

### ۱- ضروریات اور حاجیات:

عام طور پر شرعی مقاصد کی تقسیم ضروریات، حاجیات، تحسینات کے طور پر کی جاتی ہے، اور مصالح کو ان ہی تین مراتب اور درجات میں رکھا جاتا ہے اور ان میں تقدیم و تاخیر کا اصول بنایا جاتا ہے۔ اسی تقسیم سے اخذ کیا جاتا ہے کہ کن احکام میں رخصت ہوتی ہے اور کن میں نہیں۔ اور کن مصالح کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور کن کو نہیں..... اسی طرح دیگر بہت سی اصولی اور فقہی قواعد کی بنیاد اسی تقسیم پر ہے۔

یہ تقسیم سب سے پہلے امام الحرمین کی البرہان میں کتاب القیاس کے باب تقاسیم العلل والاصول میں نظر آتی ہے، شریعت کے کون سے احکام قابل تعلیل ہیں اور کون سے نہیں، اس سلسلے میں علماء کے اقوال، اور ان کی تعلیلات کی کچھ مثالیں نقل کرنے اور احکام میں قیاس کے عمل پر ان تعلیلات کے اثرات کا جائزہ لینے کے بعد کہتے ہیں۔ ”ان حضرات نے جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے یہ شریعت کے اصول ہیں، ہم ان کو پانچ قسموں میں تقسیم کرتے ہیں.....“<sup>۱</sup>

امام الحرمین کی عبارت سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ تقسیم ان کی ایجاد کردہ ہے۔ ان کی تقسیم ذکر کرنے سے پہلے یہ بتانا چلوں کہ انہوں نے یہ قسم اس سیاق میں ذکر کی ہے کہ کن احکام میں قیاس صحیح ہے اور کن میں نہیں۔ شرعی احکام کی ان علتوں کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ضرورات سے متعلق علتیں، مثلاً قصاص کی علت معصوم جانوں کی حفاظت

۱ البرہان: ۲/ ۹۲۳



اور اس پر حملہ کرنے سے روکنا ہے۔

دوسری قسم: عمومی حاجت سے متعلق علتیں جو ضرورت کے درجے کی نہیں ہیں، انہوں

نے اس کی مثال ”اجارہ“ سے دی ہے ۲۔

تیسری قسم: جو نہ ضرورت ہو نہ حاجت عامہ کے قسم کی ہو، لیکن وہ فضائل اخلاق سے

متصف ہونے اور فضائل کے برعکس اخلاق سے صفائی کے قبیل سے ہو۔ انہوں نے اس کی مثال

طہارت کے احکام سے دی ہے ۳۔

چوتھی قسم: یہ بھی وہ علتیں ہیں جو نہ ضرورت ہیں نہ حاجت، لیکن یہ تیسری قسم سے بھی کم

درجہ کی ہیں، اس طور پر کہ یہ صرف مندوب احکام کی ہوتی ہیں ۴، یہ بھی تیسری قسم کے مثل ہے مگر

ان کے احکام کا مقصد کچھ ایسے اچھے اعمال پر ابھارنا ہوتا ہے۔ جو واجب نہیں ہوتے ہیں بلکہ

مندوب ہوتے ہیں..... ۵۔

پانچویں قسم: وہ احکام جن کی کسی قسم کی واضح علت اور معین مقصد نہ ظاہر ہو نہ ضرورت

کی قسم سے نہ حاجت یا کمزوری (تحسینات) کی قسم سے، امام الحرمین فرماتے ہیں:

اس قسم کی مثالیں بہت نادر ہیں ۶۔

یعنی یہ قسم اس لئے بہت نادر ہے کہ شریعت کے تقریباً تمام احکام کے واضح مقاصد اور

محسوس فوائد ہیں۔ اسی لئے انہوں نے ان ناقابل تعلیل احکام کی مثال ان محض بدنی عبادات

سے دی ہے جن میں دفعی (دفع مفسدہ کے) اور نفعی (جلب مصالح کے) مقاصد نہیں۔ لیکن ساتھ

۱۔ البرهان: ۲/ ۹۲۳-۹۲۷

۲۔ حوالہ بالا: ۲/ ۹۲۴، ۹۳۷

۳۔ حوالہ بالا: ۲/ ۹۲۴-۹۳۷

۴۔ حوالہ بالا: ۲/ ۹۲۵، ۹۴۰

۵۔ حوالہ بالا: ۲/ ۹۳۷

۶۔ حوالہ بالا: ۲/ ۹۲۶

ہی اس بات کی طرف بھی توجہ دلائی ہے ان عبادات کی اجمالی علت بیان کی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ ان عبادات سے اللہ کی اطاعت اس کی مستقل یاد، فواہش و منکرات سے اجتناب اور دنیا طلبی میں غلو سے پرہیز اور آخرت کی فکر جیسی صفات پیدا ہوتی ہیں۔ فرماتے ہیں: یہ وہ کل امور ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ بدنی عبادات میں یہ شارع کا مقصود نہیں ہے، اور قرآن کے نصوص نے ان کی طرف سے اشارہ کیا ہے، مثلاً ”إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ“<sup>۱</sup>۔ لہذا بس ان کے بعض جزوی اور تفصیلی احکام ایسے بچتے ہیں جن کی تعلیل مشکل ہے، نتیجتاً ان پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا، مثلاً رکعتوں کی تعداد، نماز کی مخصوص ہیئتیں اور شکلیں، اور روزوں میں رمضان کے مہینہ کی تعیین اور اس کے اوقات<sup>۲</sup>۔

ہم اب مقاصد و علل کی خماسی تقسیم کی طرف لوٹتے ہیں اور جیسا کہ خود امام الحرمین کے حوالے سے عرض کیا جا چکا تھا کہ تیسری اور چوتھی قسم کو ایک ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح انہوں نے پانچویں قسم کے بارے میں تصریح کی تھی کہ یہ ضروریات، حاجیات اور تحسینات تینوں میں داخل نہیں ہے، لہذا تین ہی قسمیں باقی بچیں۔

پانچویں قسم کی تشریح میں انہوں نے اس قسم کی دو قسمیں کی تھیں ایک وہ جس کی اجمالی تعلیل ممکن ہے اور ایک وہ جس کی کوئی تعلیل ممکن نہیں۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ یہ دوسری قسم ضروریات، حاجیات، تحسینات کے ساتھ چوتھی قسم ان احکام پر مشتمل ہوئی جن کی کوئی تعلیل ممکن نہ ہو۔ چونکہ یہاں ہم علتوں کی قسموں پر بحث کر رہے ہیں، اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ یہ چوتھی قسم ہمارے دائرہ گفتگو سے باہر ہے۔ لہذا قسمیں تین ہی بچیں۔

اس تنقیح سے ہمارا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ مقاصد شریعت کی بنیاد قرار پانے والی (ضروریات، حاجیات، تحسینات کی) ثلاثی تقسیم امام الحرمین کی ایجاد و انکشاف ہے۔

۱۔ البرہان: ۲/ ۹۵۸

۲۔ حوالہ بالا: ۲/ ۹۵۸

## ضروریاتِ خمسہ:

عام علماء اور خصوصاً مقاصدی حضرات ضروریاتِ خمسہ (یعنی دین، نفس، مال اور عقل) کو شریعت کی اساسات اور کلی مقاصد قرار دیتے آئے ہیں۔ امام غزالی کے زمانے سے یہی ضروریاتِ خمسہ مقاصد شریعت کے تمام مباحث کی بنیاد بنی رہی ہیں۔

امام الحرمین ان ضروریات کے ادراک اور ان کی طرف توجہ دلانے والوں کے سرخیل رہے ہیں۔ ان کے کلام میں اس کی طرف جو اشارے ملتے ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ: شریعت کے مشمولات تین قسم کے ہیں، مامور بہ یعنی جن کا حکم دیا گیا ہے، منہی عنہ یعنی جن سے روکا گیا ہے، اور جو جائز اور مباح ہیں۔ مامور بہ زیادہ تر عبادات ہیں..... منہیات میں سے جو مہلک چیزیں ہیں ان پر شریعت نے سزائیں رکھی ہیں جان کی حفاظت کے لئے قصاص، عفت و عصمت کی حفاظت کے لئے حدود، مال کی حفاظت کے لئے چوری کی سزا مشروع ہے..... ا۔

اس عبارت کے ذریعہ انہوں نے بتلایا ہے کہ عبادات کے ذریعہ دین کی قصاص کے ذریعہ جان کی، حد زنا اور حد قذف کے ذریعہ نسل اور آبرو کی اور حد سرقہ کے ذریعہ مال کی حفاظت مقصود شارع ہے۔ اس طرح عامری کے بعد امام جوینی کا اس انکشاف میں حصہ ہے۔ زمانے کے اعتبار سے بھی اور وضاحت کے اعتبار سے وہ عامری کے بعد کے درجہ میں ہیں۔

ضروریاتِ خمسہ کے تصور کی تکمیل و تفصیل اور وضاحت و شرح میں یقیناً امام غزالی اور ان کے بعد کے لوگوں کا بڑا حصہ ہے لیکن اس باب میں اصل فضیلت اولین ائمہ عامری اور جوینی (اور ہو سکتا ہے اور کوئی بھی اس میں ان کا شریک ہو) کو حاصل ہے، جنہوں نے غیر معمولی دریافتیں کی ہیں۔

۳۔ مقاصدی اصطلاحات کی تشکیل اور ان کو ہمہ گیر بنانے کی کوششیں:

کسی علم کی تشکیل میں ایک بنیادی کام اصطلاحات کی ایجاد اور ان کی ضبط و تعریف ہوتا

۱۔ البرہان:

ہے، اس لیے کہ ہر علم کے تین ارکان ہوتے ہیں: اصطلاح، قواعد اور منہج اور آخری دونوں اصطلاح سے ہی نکلنے اور اسی کی طرف لوٹنے ہیں۔ اس لئے کہ ہر علم کی سب سے پہلے وجود میں آنے والی چیز اس کا ابتدائی مفہوم اور سیدھا سادہ علمی معنی ہوتا ہے۔

علمی ضرورت مفہوم کو وجود بخشتی ہے، پھر وہ الفاظ کے ذریعہ قابل تفہیم بنتا ہے، یہاں تک اس کی اصطلاحات طے ہوتی ہیں اور پھر ان ہی اصطلاحات میں اس کو مدون کیا جاتا ہے، یہی ہر علم کا آغاز ہوتا ہے۔

امام الحرمین نے اپنے بنیادی کردار کے ذریعہ اس علم اور اصطلاحات کی ہیں اور اس کو مالا مال کیا ہے۔ آئندہ ان میں سے کچھ اصطلاحات ذکر کی جا رہی ہیں۔

ابھی ”ضرورات“ اور ”حاجات“ کا تذکرہ گذرا ہے، اسی طرح ہم ان کے یہاں ”حاجت عامہ“ اور ”حاجت الجنس“ بمقابلہ ”حاجة الآحاد“ یعنی افراد کی حاجات کا تذکرہ پاتے ہیں ۲۔ میں نہیں جانتا کہ ان سے پہلے کسی نے ”الحاجة تنزل منزل الضرورة“ کا قاعدہ بیان کیا ہے یا نہیں۔

بہر حال ان کا کہنا ہے: بیچ کے جواز کی وجہ ضرورت ہے، یا وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے ۳۔ نیز یہ بھی کہ ”عمومی حاجت ضرورت خاصہ“ کے درجہ میں ہوتی ہے ۴۔ میں اس قاعدہ کو خصوصاً اس مقصد سے ذکر کر رہا ہوں کہ اس میں کئی اصطلاحات آگئی ہیں۔

چوں کہ حاجت کی اصطلاح (ضرورت کی اصطلاح کے برخلاف) کافی حد تک مبہم اور

۱۔ ملاحظہ ہو، ڈاکٹر فرید انصاری کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ پیش کردہ ”خزانة كلية الآداب محمدية مغرب

بعنوان: المصطلح الاصولی عند الشاطبی: ۳۸/۱

۲۔ البرہان: ۲/۲۰۲

۳۔ البرہان: ۲/۲۰۷

۴۔ البرہان: ۲/۲۰۶، والغیثی: ۲۹۵

غیر واضح ہے اس لئے اس کی انہوں نے تعیین و تشریح کی ہے، خصوصاً اس وجہ سے کہ محرمات کے حلال ہونے اور رخصت کے حاصل ہونے میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ امام الحرمین کہتے ہیں: جب یہ طے ہے کہ جس کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت ہے، اور حاجت ایک مبہم لفظ ہے جس کی کوئی متعین تعریف نہیں پائی جاتی۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ اضطرار اور جان دینے کا خطرہ حاجت کے لئے اس طرح شرط نہیں ہے، جس طرح فرد کے لئے مدیہ اور دوسرے کا کھانا کھالینے کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اضطرار پائے جانے کا خوف ہو۔ حاجت کی کوئی ایسی مکمل و معین تعریف کرنا ممکن نہیں جو اسماء یا القاب کی طرح اپنے مدلول کو دوسروں سے الگ اور ممتاز کر دے، زیادہ سے زیادہ تقریبی معنی بیان کر کے مقصد واضح کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔<sup>۱</sup>

حالانکہ انہوں نے اس اصطلاح کی ایسی محکم تحدید اور معین علمی وضاحت کی ہے جیسی ان کے بعد غزالی اور شاطبی کے یہاں بھی نہیں ملتی۔ کہتے ہیں: حاجت سے مراد یہ نہیں کہ لوگوں کو کھانے کا شوق ہو، بہت سی چیزوں کا جی چاہتا ہے لیکن ان کے چھوڑنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ محض جی چاہنے کا کوئی اعتبار نہیں۔

جس چیز کا (حاجت میں) خیال رکھا جاتا ہے وہ دفع ضرر اور لوگوں کے قوی کو برقرار رکھنے والے مصالح کا جاری رکھنا ہے۔ اس سے محض کھانے کا جی چاہنے اور ایسی رغبت کا ابہام ختم ہو جاتا ہے جس سے اگر رک جائے تو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کسی چیز کے نہ کھانے سے فوری طور پر ایسا ضعف لاحق نہ ہو جس سے ہلنا جلنا مشکل ہو جائے، لیکن اگر کسی درجہ کی بھوک پر مستقل اور بار بار صبر کرنے سے کمزوری لاحق ہو جائے تو ہم اس سے رکنے کو ضروری نہیں قرار دیں گے۔ بہر حال ہم نے جن چیزوں کی نفی اور جن کا اثبات کیا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

۱۔ الغیاتی: ۲۹۵-۲۹۶

لوگوں کو ایسے کام کے کرنے کی اجازت دی جائے گی، جس کے چھوڑنے سے ان کو حال یا مستقبل میں نقصان پہنچے گا۔<sup>۱</sup>

یہاں تک کہ مقاصد شریعت کی اصطلاح، یا اس معنی کا یہ اضافی لقب ہم کو جہاں تک علم اور خیال ہے سب سے پہلے امام الحرمین کے یہاں ہی ملتا ہے۔ امام ابوحنیفہ ”اللہ اکبر“ سے نماز کی ابتداء کو ضروری نہیں قرار دیتے تھے، ان کی تردید میں کہتے ہیں: اس کے باوجود جو یہ کہتا ہے کہ اس اختصاص کا کوئی اثر نہیں ایسا بس اتفاق ہے (کہ شارع نے اللہ اکبر سے ہی نماز کی ابتدا کی) تو اس نے مقاصد شریعت سے اپنی ناواقفیت کا اعلان کیا۔<sup>۲</sup>

دنیا کو دین کی اور دین کو دنیا کی کتنی ضرورت ہے اس کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: لیکن اللہ نے انسان کی جبلت میں شہوتوں کی رغبت رکھی ہے، اور روزی روٹی پر ہی زندگی کی بقا ہے۔ لہذا اس سلسلے میں شرعی احکام کی بنیاد آمدنی اور مطلوب چیزوں کی رسد و فراہمی اور حرام و حلال کی تفریق اور مخلوق کے سامنے احکام کی وضاحت اور ترتیب پر ہے۔ لہذا دنیا اور دین کا تعلق وہی ہے جو کسی چیز کو منظم کرنے والی اور قائم رکھنے والے شے کا ہوتا ہے (یعنی دنیا دین کے قیام و بقا اور تنظیم کا ذریعہ ہے) اور جو مقاصد شریعت کی تحصیل کے ذرائع کا ہونا چاہئے۔ شرعی مسائل کے کلی مقاصد کے اظہار کے لئے بہترین شاندار اور صحیح عبارتوں میں سے ایک یہ ہے.....<sup>۳</sup>

امام الحرمین نے مقاصد شریعت کو بیان کرنے والی کئی اصطلاحات کثرت سے استعمال کی ہیں، مثلاً: ”مباغی الشرع و مقاصدہ“<sup>۴</sup> اور ”المعانی“<sup>۵</sup>، ”الکلیات و المصالح العامۃ“<sup>۶</sup>،

۱ حوالہ مذکورہ: ۲۹۶

۲ البرہان: ۲/۲۲۴

۳ الغیاتی: ۱۳۷

۴ الغیاتی: ۴۹

۵ دیکھیں مثال کے طور پر البرہان: ۲/۲۲۴-۲۲۶

۶ دیکھیں مثال کے طور پر: الغیاتی: ۲۵۳، اور البرہان: ۲/۷۷

شریعت کے کلی مقاصد کے لئے انہوں نے ایک لطیف و جامع اور معنی خیز تعبیر ”الاعراض الدفعية و النفعية“ بھی استعمال کی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مقاصد دو قسم دفع مفسد اور جلب مصالح یا تحصیل منفعت کے ہیں، آگے چل کر ان کو جلب المصالح و درء المفسد کا نام دیا گیا۔ خود جو بیٹی نے ان کو ”طلب مالم تحصل و حفظ ما حصل“ سے بھی تعبیر کیا ہے ۲، غزالی نے بھی اس کو اختیار کیا اور اس طرح ادا کیا ہے کہ: مقصود کی دو قسمیں ہیں: دینی اور دنیوی اور دونوں کی دو قسمیں ”تحصیل“ اور ابقاء“ ہیں۔ تحصیل کو جلب منفعت اور ابقاء کو دفع مضرت بھی کہتے ہیں ۳۔

ان اصطلاحوں میں سے جن کو امام الحرمین نے کثرت سے استعمال کیا ہے۔ ”استصلاح“ بھی ہے۔ یہ مقاصدی فکر کا ایک اہم باب ہے، جلب مصالح اور درء مفسد کو اس اصطلاح سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے، اور یہ دونوں یعنی جلب مصالح اور درء مفسد مقاصد و اغراض شریعت کی اہم اور جامع بنیادیں ہیں۔ استصلاح کی تعبیر اجتہادی عمل میں مصالح مرسلہ کی رعایت و اعتماد اور ان پر عمل کرنا بھی ہے۔ اس سے اس عام اصلاحی عمل کو بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جو نہ صرف اسلام بلکہ ساری آسمانی شریعتوں میں اپنے اپنے زمانے میں پایا جاتا تھا، جیسا کہ حضرت شعیب علیہ السلام نے فرمایا تھا:

ان ارید الا الاصلاح ما استطعت ۴ (میں صرف اصلاح ہی چاہتا ہوں جہاں تک ہو سکے)۔

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی ہارون علیہ السلام سے کہا:

واصلح و لا تتبع سبیل المفسدین۔ ۵ (اور اصلاح کرنا اور فساد پھیلانے والوں

۱ البرهان: ۲/۶۰۴،

۲ الغیاتی: ۱۵۸،

۳ شفاء الغلیل: ۱۵۹،

۴ سورۃ ہود: ۸۸،

۵ الاعراف: ۱۴۲،

کی اتباع نہ کرنا۔

امام الحرمین نے ان سارے معانی کی تعبیر ”استصلاح“ کے ذریعہ کی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ ”شریعت استصلاح پر مبنی ہے، ان کا خیال ہے کہ شریعت کا یہ استصلاحی رنگ ایسا عام اور ہمہ گیر اور سارے احکام و اجزاء میں اس درجہ پایا جاتا ہے کہ ”ان استصلاحات کی تفصیلات تک رسائی عقلوں کے لئے ممکن نہیں ۲۔ اس لئے شریعت کی استصلاحات میں اس سے مقابلہ کرنے کی کسی کو اجازت نہیں اور نہ اس کی اجازت ہے کہ کوئی استصلاح کے باب میں اپنی عقل و فکر کو کھلی اجازت دے دے۔ اس لئے کہ کوئی شریعت کی طرح معصوم نہیں۔ اس لئے وہ ”استصلاح اور عقلی استصواب کے راستوں پر بلا رکاوٹ چلنے“ کو منع کرتے ہیں ۳، اگر ایک طرف وہ تسلیم کرتے ہیں بلکہ ثابت کرتے ہیں کہ ”امام کے منصب کا قیام امت کی مصالح کیلئے ہے“ ۴، لیکن ساتھ ہی وہ سخت تنقید کرتے ہیں کہ حکام نے اللہ کی ہدایت اور شرعی حجت و سند کے بغیر جس کو بھی مصلحت سمجھا اس کے پیچھے چل دیئے۔

امام الحرمین کے یہاں استصلاح کی اصطلاح کے جو بکثرت اور متنوع استعمالات ہیں، یہ ان میں سے کچھ نمونے ہیں۔ اب تک کی معلومات کے مطابق وہ اس اصطلاح کو استعمال کرنے والے قدیم ترین لوگوں میں سے ہیں، حتیٰ کہ بعض اصحاب علم نے تو ان کو اس سلسلے کی پہلی شخصیت قرار دیا ہے، شیخ خضریٰ بک اور ان کے بعد ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب نے یہی رائے اختیار کی ہے۔ موخر الذکر کہتے ہیں: شاید امام الحرمین پہلے شخص ہیں جنہوں نے مصلحت مرسلہ پر عمل کو استصلاح کہا ہے، شیخ خضریٰ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اس کو غزالی نے ”استصلاح“ کہا

۱ البرہان: ۲/۸۰۰

۲ البرہان: ۲/۶۱۰

۳ الغیائی: ۲۶۹-۲۷۰

۴ الغیائی: ۱۳۰



ہے۔ (اصول الفقہ: صفحہ: ۳۰۳) یعنی ان کے نزدیک امام غزالی پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔ لیکن جب ہم نے غزالی کے شیخ امام الحرمین کے یہاں اس اصطلاح کا استعمال دیکھا تو یہ طے ہو گیا کہ غزالی نے اس کو اپنے شیخ سے ہی اخذ کیا ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ استصلاح کی اصطلاح جو بنی سے پہلے قاضی عبد الجبار معتزلی (وفات: ۴۱۵ھ) استعمال کر چکے ہیں، ان کی کتاب: ”المغنی فی ابواب التوحید والعدل“ میں ہے: فصل فی معنی وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح....۔“

اس کے بعد وہ کہتے ہیں: اس کے استصلاح کی صفت سے منصف ہونے سے پتہ چلتا ہے کہ کسی نے اس کے فعل کے ذریعہ صلاح کا ارادہ کیا ہے..... اسی وجہ سے ہم اللہ تعالیٰ کی یہ صفت بیان کرتے ہیں کہ اس نے مکلف کی مصلحت مقصود رکھی ہے (استصلاح)۔ اپنے الطاف کریمانہ وغیرہ کے ذریعہ..... ۲

اور جیسا کہ ہم اوپر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں کہ اس اصطلاح کا بکثرت استعمال امام قتال کبیر کے یہاں ہوا ہے۔

جو بنی کے بعد، شاطبی سے پہلے:

جو بنی اور شاطبی کے درمیانی زمانے میں مقاصد شریعت کے علم سے متعلق اور اس دور کے علماء مقاصد سے متعلق کثرت سے کتابیں اور علمی مقالات لکھے گئے ہیں۔ امام غزالی سے لے کر شاطبی تک ابو الولید بن رشد، ابو بکر ابن العربی، فخر الدین رازی، سیف الدین آمدی، عز الدین بن عبدالسلام، شہاب الدین قرافی، نجم الدین طوفی، ابن تیمیہ اور ابن القیم وغیرہ کی

۱ فقہ امام الحرمین: ۲۶۲۔

۲ ملاحظہ ہو: الفکر المقاصدی عند الامام الغزالی، آخری فصل۔

کتا میں شائع اور ان کے مقاصدی افکار و آراء کا مطالعہ کیا جا چکا ہے۔  
 ڈاکٹر کمال امام نے مقاصدی مطالعات کی جو فہرست تیار کی ہے اور مجلہ ”المسلم المعاصر“  
 کے خصوصی شمارے میں شائع کی ہے، اس میں اس تاریخ کی پوری تفصیل آگئی ہے۔ اس لئے میں  
 چار صدیوں پر پھیلے ہوئے اس دور پر کوئی لمبی بحث نہ کرتے ہوئے چند نکات کی طرف توجہ دلاتا  
 ہوں۔

— امام ابو حامد غزالی (وفات ۵۰۵ھ) مقاصدی فکر کی تاریخ میں آج تک نہایت  
 اونچے مقام پر فائز شخصیت نظر آتے ہیں، جن کے اس فکر و علم پر غیر معمولی اثرات ہیں۔ اس فکر  
 کے تشکیل و ارتقاء میں امام غزالی کا تجدیدی حصہ اور غیر معمولی ابداعی کارنامہ ہے۔ اگرچہ اس کی  
 بنیادیں رکھنے کا کام ان کے شیخ امام الحرمین جوینی کے ذریعہ انجام پایا ہے۔  
 مراکشی محقق پروفیسر محمد عبدو نے امام غزالی کے مقاصدی فکر میں ان ابتکارات کو جمع کیا  
 ہے۔ جن کی بازگشت بعد میں شاطبی کے یہاں سنائی دیتی ہے۔ ان میں سے حسب ذیل نفاط  
 یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

- ۱- مصالح کی ثلاثی تقسیم: ضروریات، حاجیات، تحسینیات۔
- ۲- مقاصد شرع کے وجود اور عدم دونوں پہلوؤں سے حفاظت کی جاتی ہے۔ (حفظ  
 وجودی اور حفظ عدلی)
- ۳- تحسینی مصالح ضروریات اور حاجیات کی طرف راجع ہیں ان کے تکملہ اور تتمہ کے  
 طور پر۔
- ۴- تحسینی مصالح کے فقدان سے ضروری اور حاجی مصالح کا فقدان لازم نہیں آتا۔
- ۵- تینوں قسموں میں سے ہر ایک کے مکملات اور تابع احکام ہیں۔

۶- تکمیلی وہ مصالِح جن کے ذریعہ دوسرے اصلی مصالِح کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان کے اعتبار کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنی اصل کا ابطال نہ کر رہے ہوں۔  
 ۷- شارع کا یہ مطالبہ ہے کہ اسکی تشریح کا جو مقصد ہے مکلف کے عمل کا بھی وہی مقصد ہو۔

امام غزالی کی ابداعات میں سے یہ ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ جس کو انہوں نے بارہا دوہرایا ہے کہ ضروریاتِ خمسہ کی حفاظت تمام آسمانی شریعتوں کا مقصد رہی ہے، اور یہ کہ ”ناممکن ہے کہ یہ کسی ملت کے یہاں یا کسی ایسی شریعت میں نہ پائی جاتی ہوں جس کا مقصد مخلوق کی اصلاح ہو۔ اس لئے کفر، قتل ناحق، زنا، چوری، اور نشہ آور اشیاء کی حرمت میں کسی شریعت کا اختلاف نہیں۔“<sup>۱</sup>

امام غزالی کے یہاں ضروریاتِ خمسہ پر گفتگو کثرت سے ملتی ہے۔ پانچوں ضروریات کے نام، مثالیں اور ان کے مکملات ان سب کو انہی کے ذریعہ شہرت ملی۔ اسی طرح ان کے درمیان یہ ترتیب کہ: دین، پھر جان، پھر عقل، پھر نسل، پھر مال کا درجہ ہے، یہ بھی ان کی ہی ہے، ان کے بعد سیف الدین آمدی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس ترتیب سے اختلاف کیا، اور دلائل کے ذریعہ کیا، ان کے نزدیک نسل عقل پر مقدم ہے۔<sup>۲</sup>  
 حالانکہ امام غزالی مستقل عقل کو نقل پر مقدم قرار دیتے ہیں۔

اس دور میں مختلف مذاہب کے اصولی علماء جن پر تقلید غالب ہے، ہم عام طور پر ان کے یہاں کوئی قابل ذکر بات نہیں پاتے۔ بلکہ جوینی اور غزالی نے علم اصول فقہ و علم مقاصد کو جس فکری معیار تک پہنچا دیا تھا، ہم دیکھتے ہیں کہ دوسروں کے یہاں لگاتار اس معیار میں انحطاط و تنزلی اور

جمود آتا رہا۔

۱۔ المستصفیٰ ۲۸۸/۱۔

۲۔ الاحکام: ۳۸۰۴۔

لیکن اس تقلیدی روش کے پہلو بہ پہلو بلکہ اس کے خلاف آواز بلند کرنے والے اور تقلیدی بندھنوں کو توڑنے اور تجدیدی نقطہ نگاہ رکھنے والے کچھ علماء نظر آتے ہیں، جنہوں نے مقاصدی فکر کو ترقی دی، نظریہ کی تشکیل بھی کی اور تطبیق بھی دی۔

یہاں تک کہ یہ علم شاطبی کے یہاں پہنچ گیا۔ ان میں سے خاص طور پر ابن عبدالسلام اور ان کے شاگرد قرانی اسی طرح ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم قابل ذکر ہیں۔

ان میں عز ابن عبدالسلام کا ایک ایسا کارنامہ ہے جس کی کوئی نظیر ان سے پہلے اور بعد بھی ماضی میں نہیں ملتی۔ اور وہ یہ کہ انہوں نے مصالِح و مفاسد کے موضوع کا نظریہ اور تطبیق دونوں اعتبار سے گہرا اور تفصیلی ذکر کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کی کتاب ”قواعد الاحکام فی مصالح الأنام“ مطبوع اور متداول ہے، اس لئے اس کے مضامین کا تذکرہ اور تحلیل و تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

اسی دور میں ہم فقہی اور تعلیمی طرز پر ایک اور کتاب پاتے ہیں، اور وہ ”محاسن الاسلام و شراعی الاسلام“ جس کے مصنف حنفی فقیہ ابو عبداللہ محمد بن عبدالرحمن بخاری (وفات ۵۴۶ھ) ہیں۔ یہ کتاب قتال کبیر کی کتاب ”محاسن الشریعہ“ سے اپنے نام اور مضمون دونوں میں مشابہ ہے۔ لیکن زمانے اور معیار کے اعتبار سے اس کے بعد کی ہے۔

علم مقاصد کا موسس شاطبی:

امام شافعی کو علم اصول فقہ کا موسس سمجھا جاتا ہے، حالانکہ انہوں نے اس کا دعویٰ نہیں کیا تھا، بلکہ وہ تو اپنی وفات تک، علم اصول فقہ کے اصطلاحی نام تک سے واقف نہیں ہو سکے تھے۔ یہی حال امام شاطبیؒ کا ہے، جن کو بہت سے علماء ”علم مقاصد شریعت“ کا بانی و موسس مانتے ہیں،

۱۔ ڈاکٹر عمر بن صالح بن عمر کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ بعنوان ”مقاصد الشریعہ عند الامام عز الدین بن عبدالسلام“ ملاحظہ ہو۔

حالانکہ انہوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ اس لقب کو انہوں نے جانا بھی نہیں۔

امام شاطبی کا حال یہ ہے کہ وہ جہاں بھی علم مقاصد کا ذکر آتا ہے ان کا نام ضرور لیا جاتا ہے، اب تو ان کا نام اور کام بہت مشہور و معروف ہو گیا ہے۔ اور ہمارے زمانے میں ان پر بے شمار کتابیں، مقالات، اور مضامین چھپ چکے ہیں۔ لہذا اس مقالے میں ان پر لمبی گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ راقم سطور ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے ان پر کتابیں لکھی ہیں۔<sup>۱</sup> لیکن چند باتیں ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پہلی بات: امام شاطبی کے علم مقاصد کی تشکیل میں تاسیسی کردار سے متعلق ہے۔ سارے وہ حضرات جو اس علم کی مستقل اور منفرد حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں یا اس کی ضرورت و اہمیت کو مانتے ہیں یا یہ جانتے ہیں کہ یہ علم لگاتار ترقی و وسعت اختیار کرتا جا رہا ہے۔ وہ سب اس سلسلے میں شاطبی کے بنیادی کردار کا اعتراف کرتے ہیں۔

مشہور ہے کہ علامہ محمد الطاہر بن عاشور پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم اصول فقہ سے الگ ہٹ کر ایک مستقل و معاون علم کی حیثیت سے علم مقاصد شریعت کی تدوین کی دعوت دی۔ لیکن وہ اس دعوت کے بعد یہ بھی کہتے ہیں کہ: وہ یکتائے روزگار جس نے اس علم کو مستقل طور پر مدون کیا ہے وہ ابوالفتح شاطبی مالکی ہے۔ جنہوں نے اس پر اپنی کتاب ”عنوان التعریف بأصول التکلیف فی اصول الفقہ“<sup>۲</sup> کے دوسرے حصہ میں تفصیل سے کلام کیا ہے، اور اس حصہ کا نام ”کتاب المقاصد“ رکھا ہے۔<sup>۳</sup>

دوسری بات: یہ کہ پہلے علماء کے یہاں جو باتیں متفرق طور پر تھیں یا یکجا طور پر تھیں لیکن

۱ میری مراد ہے اپنی کتاب: نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبیؒ

۲ مراد ”الموافقات“ ہے جس کا نام شاطبی نے شروع میں ”عنوان التعریف باسرار التکلیف“ رکھا تھا، نہ کہ وہ جو ابن عاشور نے ذکر کیا ہے۔ حیرت ہے کہ نہ محققین نے اس غلطی کی اصلاح کی نہ ناشرین نے۔

۳ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق المیسادی، صفحہ ۱۲۸-۱۲۹

ایک مرتب علمی نظریے کی شکل میں نہیں تھیں، شاطبی نے ان کو جمع کیا۔ مگر ان کے جمع کرنے کی نوعیت ایک مستقل مرتب تعمیر و تنسیق کی ہے۔ جس سے انہوں نے سابق علماء کی باتوں پر اضافہ بھی کیا اور ان کی وضاحت بھی۔ یہاں تک کہ ان افکار نے مقاصد شریعت کے مکمل نظریہ کی شکل اختیار کر لی۔

تیسری بات: شاطبی کے ہاتھوں یہ فن ایسے مقام تک پہنچ گیا کہ ہم آج اس سے اختلاف رکھیں یا اتفاق مگر ایک مستقل علم کی حیثیت سے علم مقاصد کو جاننے لگے ہیں۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ مقاصد شریعت سے متعلق بالکل نئے ابواب پر بھی انہوں نے گفتگو فرمائی ہے۔ مثلاً مکلف کے مقاصد کا مقاصد شارع سے تعلق۔

مقاصد کا اجتہاد سے تعلق اور یہ کہ اجتہاد کا عمل کس حد تک مقاصد کے علم پر منحصر ہے؟ مقاصد کے اثرات کے طریقے۔

یہ سارے ایسے مباحث ہیں جن پر سب سے پہلے گفتگو کرنے والے شاطبی ہیں!۔ چوتھی بات: شاطبی کے کارنامے سے ان کے زمانے میں اور ان کے بعد بھی مدتوں تک استفادہ نہیں کیا جاسکا۔ اس لئے کہ یہ زمانہ جمود کا زمانہ تھا۔ مگر الحمد للہ کچھلی صدی کی علمی بیداری کے زمانے میں ان کے نظریات سے استفادہ شروع ہوا۔

ابن عاشور کے ہاتھوں علم مقاصد کی از سر نو تاسیس:

جب سے میں علامہ محمد طاہر ابن عاشور کے علمی ورثہ سے واقف ہوا اور مجھے اس کے مقام و مرتبہ کا اندازہ ہوا ہے مجھے بڑا افسوس ہے کہ ایسا غیر معمولی علمی کام بے توجہی کے ظلم کا شکار ہے۔ میں سوچا کرتا ہوں کہ اگر ابن عاشور جیسا عالم مصر، شام یا سعودی عرب میں ہوتا تو کیا ہوتا؟ کسی عالم کا تونس، مراکش، یا افریقی ہونا خود ایک مسئلہ رہا ہے۔ اس تاریخی اور جغرافیائی

۱ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، خصوصاً باب چہارم

مسئلہ کی قدیم تاریخ رہی ہے۔ لیکن تونس کی آزادی کے بعد جو دینی، ثقافتی اور فکری، انقلاب آیا ہے، اس کے بعد تو اس مسئلہ کی پیچیدگی اس لئے بہت بڑھ گئی کہ اب وہاں کے ماحول میں ابن عاشور اور ان جیسوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں بچی ہے۔

المعهد العالمی للفکری الاسلامی کی طرف سے ۱۹۹۵ء میں شائع ہونے والی کتاب شاید ابن عاشور پر پہلی مکمل کتاب تھی، یعنی ڈاکٹر اسماعیل حسنی کی کتاب نظریۃ المقاصد عند الامام ابن عاشور۔ پھر ۱۹۹۶ء میں لبنان سے ڈاکٹر بلقاسم الغالی کی کتاب ”شیخ الجامع الاعظم محمد الطاہر بن عاشور“ شائع ہوئی۔ پھر گزشتہ سال ۲۰۰۴ء میں لندن میں ابن عاشور کی کتاب ”مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ کا نیا ایڈیشن محمد طاہر میساوی کی تحقیق و مطالعہ کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

حال ہی میں ابن عاشور پر سب سے بہتر علمی کام سامنے آیا ہے۔ یہ ان کے شاگرد علامہ محمد حبیب بن الخوجہ امین عام مجمع الفقہ الاسلامی کی کتاب ہے۔ جو امیر قطر کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ کتاب کا نام ہے: محمد الطاہر بن عاشور و کتابہ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، کتاب ۳ ضخیم جلدوں میں ہے۔

پہلی جلد: شیخ الاسلام محمد الطاہر بن عاشور

دوسری جلد: بین علمی اصول الفقہ و المقاصد

تیسری جلد: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ لشیخ الاسلام الامام الاکبر محمد الطاہر بن عاشور

(تحقیق و مراجعہ)

ان کتابوں اور دیگر مضامین کے ذریعہ اب ابن عاشور کو ان کا مقام دیا جانے لگا ہے۔ اب ان کا اور ان کی کتابوں کا خاص طور پر ”مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ کا تعارف ہونے لگا ہے، اس لئے ان کے بارے میں لمبی تفصیل یہاں ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ صرف چند اہم عناصر کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱- مقاصد مطالعات کی تاریخ میں ابن عاشور کا کام شاطبی سے اس طرح مشابہ ہے کہ دونوں نے گویا موضوع کی از سر نو بنیاد رکھی ہے۔ انہوں نے خود کہا ہے کہ وہ شاطبی کی اتباع کرتے ہیں اور ان کی بنیادوں پر تعمیر اٹھاتے ہیں، پھر اپنی فکر و اجتہاد سے اضافے کرتے ہیں، محمد طاہر میساوی نے شاطبی کو علم مقاصد کا ”معلم اول“ اور ابن عاشور کو ”معلم ثانی“ قرار دینے میں کوئی غلطی نہیں کی ہے۔“<sup>۱</sup>

پہلوں کی طرح ابن عاشور نے مقاصد کی اہمیت اور فقہ و اجتہادی عمل میں اس کی اہمیت کو بیان کیا، اسی طرح مقاصد کے اثبات کے طریقوں کو بیان کیا، اور مصالح اور ان کی قسموں وغیرہ عام مباحث میں مزید گہرے غور و فکر کے مباحث پیش کئے ہیں۔

۲- ابن عاشور کا اس علم میں خاص اضافہ مقاصد کی وہ قسم ہے جو ان کی کتاب کے تیسرے حصہ کا موضوع ہے جس کا نام انہوں نے ”مقاصد التشريع الخاصة بانواع المعاملات“ یعنی معاملات کے مختلف ابواب کے خصوصی مقاصد۔ اسی حصہ کے ذیل میں انہوں نے مندرجہ ذیل انواع کے مقاصد کا ذکر کیا ہے۔<sup>۲</sup>

- ☆ خاندانی زندگی سے متعلق احکام کے مقاصد
- ☆ مالی تصرفات کے مقاصد
- ☆ جسم سے متعلق احکام کے مقاصد
- ☆ قضاء و شہادت سے متعلق احکام کے مقاصد
- ☆ سزاؤں کا مقصد

علم مقاصد میں ابن عاشور سے پہلے یا تو شریعت کے عمومی مقاصد سے متعلق بحث و گفتگو ہوتی تھی، جس کو انہوں نے کتاب کی دوسری قسم میں بیان کیا ہے اور اس کا نام رکھا ہے: مقاصد

۱ مقاصد الشريعة الإسلامية، مقدمہ محقق صفحہ: ۱۰۳

۲ مقاصد الشريعة، تحقیق المیساوی، صفحہ ۱۲



التشريع العامة“ اور یا جزئی احکام کے مقاصد پر گفتگو ہوتی ہے۔ ابن عاشور نے علم مقاصد کی ایک اور سطح اور قسم کا انکشاف کیا ہے جو جزئی مقاصد اور کلی اور عمومی مقاصد کے بیچ آتی ہے، جو شریعت کے کسی خاص میدان سے متعلق ہوتی ہے۔

۳- ابن عاشور پہلے آدمی ہیں جنہوں نے ”علم مقاصد“ کے نام سے ایک نئے علم کی تاسیس کی دعوت دی ہے۔ بظاہر وہ اسی بنیاد پر اپنی کتاب لکھ رہے تھے۔

۴- ہاں یہ اعتراف کرنے کی ضرورت ہے کہ ابن عاشور نے علم مقاصد کو اوج و بلندی تک پہنچانے کا جو کارنامہ انجام دیا ہے اور جس کا ظہور ان تینوں مذکور عناصر میں، نیز ان کے اس مقاصدی فکر میں ہوتا ہے جو ان کے فقہی، اصولی، تفسیری، حدیثی، اور فکری تحریروں میں پھیلا ہوا ہے۔ یہ کارنامہ کلی طور پر طبع زاد نہیں ہے۔ بلکہ یہ دراصل اس اسلامی تجدیدی تحریک کا تسلسل اور فروغ ہے جو ان کے زمانے میں اور اس سے پہلے مصر و تیونس کے علماء کے یہاں پائی جاتی رہی ہے۔ ابن عاشور کے اس فکر کو یقیناً ”الموافقات“ سے جلا و طاقت ملی جو ان کی زندگی میں مصر و تیونس سے بارہا شائع ہوئی اور خود انہوں نے زیتونی طلبہ کو پڑھائی۔ لہذا ابن عاشور کے کارنامے میں دوسرے علماء اور عوامل کا رول تسلیم شدہ ہے۔

### جدید مقاصدی بیداری:

۱- بحث کی سابقہ کڑیوں میں ہم نے جن عناصر کی نشاندہی کی ہے ان کے اور ابن عاشور کی کتاب شائع ہونے کے بعد ہم مراکش کے ایک زبردست عالم و قائد علامہ علال فاسی (وفات ۱۹۷۴ء) کو علم مقاصد اور فکر مقاصدی کا علم بردار پاتے ہیں، علامہ علال فاسی نے اس علم کی نشر و اشاعت اور مراکش کے جامعاتی اداروں میں اس حلقہ فکر کی توسیع و تعارف کا ایک بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا سب سے بڑا کام ”مقاصد الشريعة الاسلامیة و مکارمها“ ہے، جس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ: کتاب اصلاً ان محاضرات کا مجموعہ ہے

جو رباط میں جامعہ محمد الخامس کے قانون کے طلبہ کے سامنے، نیز اسی یونیورسٹی کے لاء کالج واقع فاس ہی کی جامعۃ القیروان کے شریعت کالج کے سامنے دیئے گئے تھے۔ پہلے یہ علم اخص الخواص کے دائرے تک محدود تھا۔

اس طرح مقاصد کی تدریس، اس کے مسائل کی تلقین اور مقاصد کی ثقافت و فکر کی بڑی توسیع ہوئی۔ اور وہ اس محدود دائرے سے باہر بھی معروف ہونے لگا۔ پھر بات یہیں پررکی نہیں رہی۔ علاء فاسی کی وفات کے چند سالوں کے بعد ہی ان کے کچھ رفقاء اور تلامذہ انسانی علوم اور آداب سے متعلق کالجوں میں اسلامک اسٹڈیز کے شعبے قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ کالجز مراکش کی تمام یونیورسٹیز میں موجود ہیں۔ اسلامک اسٹڈیز کے ان شعبوں میں ”مقاصد شریعت“ کو ایک مستقل موضوع کی حیثیت میں نصاب میں شامل کیا گیا۔ جس کو ہزاروں طلبہ اپنی کالج کی تعلیم کے سالوں میں پڑھتے ہیں۔

اس سنت حسنہ کا دائرہ لگاتار بڑھتا رہا۔ اور اس پر مراکش اور دوسرے ممالک میں عمل کیا جاتا رہا۔ علم مقاصد شریعت کی تاریخ میں یہ سب سے بڑا ارتقاء ہے۔ بلکہ اب یقیناً اس علم کی ایک سال میں اتنی خدمت کی جاتی ہے، جتنا پہلے صدیوں میں نہیں ہوتی تھی۔ اس لئے کہ اب صرف یہی نہیں ہوتا کہ دنیا بھر کی جامعات کے ہزاروں طلبہ کو یہ علم پڑھایا جائے بلکہ اس علم پر جامعاتی اور غیر جامعاتی تحقیقی مقالے لکھے جاتے ہیں۔ بڑی تعداد میں کتابیں اور مضامین لکھے جا رہے ہیں اور مختلف سمینار اور کانفرنسوں کا انعقاد بھی ہو رہا ہے۔

”جدید مقاصد صدی بیداری“ اسی تحریک و عمل کا نام ہے۔

**مقاصد کی مطالعات کا مستقبل:**

آج مقاصد کی مطالعات کی رفتار ایسی ہے جیسی ماضی میں کبھی نہیں تھی۔ مگر بڑی حد تک غیر منظم اور اہل ٹپ، اس لئے اس کو منظم کر کے صحیح رخ دینے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلے میں مندرجہ ذیل باتوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔

### ۱۔ قرآن و سنت کا مقاصدی مطالعہ:

مقاصدی مطالعے پر مبنی علماء اصول و کلام کی مختلف تحریریں اور مقالات و کتب شائع اور طبع ہو چکے ہیں۔ اب فوری ضرورت یہ ہے کہ قرآن و سنت کے نصوص کا براہ راست مقاصدی مطالعہ کیا جائے۔ اس لئے کہ مقاصد شریعت، اول و آخر، صرف کتاب و سنت کے مقاصد ہی ہیں۔ اب اگر ہم فقہ و اصول میں سے مقاصد تلاش کر کے نکالتے ہیں تو بدرجہ اولیٰ ہم کو قرآن و سنت نبویہ میں مقاصد کی تلاش کرنی چاہئے، اس لئے کہ انہی کے مقاصد اصل مقاصد اور ان کے اصول اصل اصول ہیں۔ امام شاطبی اپنے مقاصدی فکر کے سفر اور اپنی کتاب الموافقات کی تاریخ کے بارے میں فرماتے ہیں:

جب اس راز کا خاص حصہ مجھ پر کھلا اور توفیق خداوندی اور ہدایت ربانی کی بخشش ہوئی۔ تو میں مستقل منتشر خیالات و افکار کو نوٹ کرتا رہا، کبھی کچھ تفصیل لکھی کبھی اجمال پر اقتصار کیا۔ ہر فکر کے شواہد اور اس کے مصادر و مآخذ پوری وضاحت کے ساتھ جمع کئے۔ کلی استقراء سے کام لیا اور جزئی احکام پر اقتصار نہیں کیا۔ عقلی مقدمات کے ساتھ نقلی بنیادیں قائم کیں۔ اور کتاب و سنت کے مقاصد میں سے حسب توفیق و استطاعت جو بیان کر سکا اور اس کو بیان کیا۔ پھر اس کے بعد ایک اور جگہ فرماتے ہیں: طے ہے کہ قرآن شریعت کی اساس و بنیاد، حکمت کا سرچشمہ، رسالت و نبوت کی دلیل اور بصیرت کا نور ہے..... جب بات ایسی ہے تو جس کی ہمت کا طائر کلیات شریعت کی بلند یوں پر آشیانہ رکھنا چاہتا ہو اور مقاصد شریعت کے ادراک کا ارادہ کرتا ہو اس پر لازم ہے کہ وہ کتاب اللہ پر ڈیرے ڈالے۔ شب و روز اس کا ہم نشین و ندیم بنے، تنہائیوں میں گوش دل سے اسکی سرگوشیوں کو سننے کی کوشش کرے..... اور یہ بس اسی کیلئے ممکن ہے جو اس سلسلے میں کتاب اللہ

۱۔ الموافقات: ۱/ ۹، طبع دار بن عفان ۱۴۱۷ھ-۱۹۹۷ء۔

کی تشریح کرنے والی ”سنت رسول“ سے مدد لے۔

قرآن و سنت کے مقاصد صرف چند آیات و احادیث احکام میں محصور نہیں ہیں بلکہ ساری آیات اور احادیث کے اپنے مقاصد ہیں۔ اور ان کو ان کے مقاصد کے ساتھ ہی سمجھنا چاہئے۔ قرآنی حکایات و قصص کے اپنے مقاصد ہیں۔ قرآنی اور نبوی دعاؤں کے اپنے مقاصد ۲، قرآن و سنت میں بیان کردہ مثالوں کے اپنے مقاصد ہیں، اسی طرح تشریحی آیات و احادیث کے اپنے مقاصد ہیں۔ ابن بطلال اور ابن القیم نے جو کہا ہے کہ قرآن و سنت میں ہزاروں تعلیمات اور مقاصد کے اشارے ہیں، تو ان کو تلاش کر کے جمع کرنا اور مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اکیلے اس کام کے لئے کئی مقالوں اور کتابوں کی ضرورت ہے۔

## ۲- عقائد کے مقاصد:

میرے نزدیک یہ مقاصدی مطالعے کے ان اہم میدانوں اور آفاق میں سے ہے جن کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ یعنی اسلامی عقائد کے مقاصد کا بالکل اسی طرح مطالعہ کرنا چاہئے جیسا کہ ماضی میں شریعت کے مقاصد کا اہتمام کیا گیا اور اب حال میں تفصیل سے کیا جا رہا ہے۔ شریعت کے مقاصد فکر و مطالعہ کے عقائد کے مقاصد سے زیادہ مستحق نہیں ہیں۔ پھر ایسا کیوں کہ مقاصد شریعت پر تو غور و فکر اور تحقیق میں خوب اضافہ ہو رہا ہے اور عقائد میں کچھ نہیں۔ فقہ و تشریح کے میدان میں احکام کے مقاصد موثر طور پر فہم و استنباط اور اجتہاد و تطبیق کے موقع پر ملحوظ نظر رہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مقصود شرع، مقصود حکم اور شریعت کی حکمت و مقصد جیسی

۱۔ المواعظ: ۴ / ۱۴۴

۲۔ بعض لوگ یہ سادہ خیال رکھتے ہیں کہ دعا کا مقصد معروف ہے یعنی اپنی ضروریات اللہ سے مانگنا، بالکل مسلم ہے کہ یہ پہلا مقصد ہے۔ لیکن دعا میں دیگر تعلیمی، تربیتی، اور تشریحی مقاصد اور پہلو بھی ہوتے ہیں، میں ان پہلوؤں کے مطالعے اور بیان کی دعوت دے رہا ہوں، ایک مدت سے میں بعض طلبہ کو اس ”فقہ الدعاء و مقاصدہ“ کے موضوع کا مشورہ دے رہا ہوں، مگر میرے علم کی حد تک کسی نے اس پر نہیں لکھا ہے۔

باتیں علماء فقہ و اصول کے یہاں معروف و مالوف رہیں۔

مگر عقائد کے میدان میں (یعنی جس کو علم تو حید یا علم کلام کہتے ہیں) مقاصدی طرز فکر تقریباً مفقود رہا۔ گویا اسلامی عقائد کا کوئی مقصد و غرض نہیں ہے نہ کوئی ثمرہ و نتیجہ مطلوب۔ بس بندے کو دل میں ان پر اعتقاد رکھنا اور خشک طور پر مان لینا ہے۔ کاش بس اتنا ہی ہوتا تو بھی غنیمت تھی۔ مگر عقائد کے مقاصد کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر مقاصد کو مقاصد بنا لیا گیا، پھر دوسرے فریق نے ان کی خوب تردید اور تغلیط کی۔ حتیٰ کہ سیدھے سادھے اسلامی عقائد کو ان عقلی و ذہنی الجھنوں کی وادیوں میں ایسی گردش دی گئی جس سے ان کے فائدہ اور نتیجہ کے حصول کی کوئی امید بھی نہیں رہی۔ اور ان کے مطلوب مقاصد اور علمی پہلو کو بھی نقصان پہنچا۔

میں اصولی طور پر اس کا قائل ہوں کہ اسلام کا ہر عقیدہ (مثلاً اللہ، اس کے اسماء و صفات، نبوت و رسالت، قضاء و قدر، ملائکہ، آخرت، جنت و جہنم، پل صراط، ثواب و عذاب وغیرہ پر ایمان) اور ان کے ذیلی و جزئی عقائد ان سب کا شرعی مقصود بلکہ مقاصد ہیں، مقاصد شریعت کی طرح ان مقاصد کی تصریح بھی کی گئی ہے اور کچھ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور کچھ عقل عام یا فطرت و بداہت کے اصول سے جانے جاسکتے ہیں، یا ربط و قیاس اور غور و فکر سے معلوم کئے جاسکتے ہیں، بلکہ مقاصد شریعت کے ذریعہ سے عقائد کے مقاصد اور عقائد کے مقاصد سے مقاصد شریعت تک رسائی ہو سکتی ہے۔

بہر حال اصل بات یہ ہے کہ ہمارے عقائد اپنی اصل حیثیت سے واپس آئیں اور ہماری زندگی میں اور علوم و ثقافت کے تمام میدانوں میں اپنا بنیادی کردار ادا کر سکیں اس کے لئے ضروری ہے کہ ان کے شرعی مقاصد کے مطالعہ کیا جائے اور انہی مقاصد کی روشنی میں ان سے فائدہ اٹھایا جائے۔

علم مقاصد کا یہ ایک وسیع اور نیا میدان ہے جو باصلاحیت محققین کا منتظر ہے۔

چند سال پہلے میرا اس موضوع کی طرف ذہن گیا، کچھ ایسا اتفاق ہوا تھا کہ عقیدہ کے بعض مسائل پر مجھے مطالعہ کرنا پڑا تھا، اس سے پہلے میں ایک عام طالب علم کی طرح اس موضوع میں جو عام رائے ہوتی تھی اس کو قبول کرتا تھا، پھر علم عقائد اور علم اصول پر میں نے خصوصی توجہ کے ساتھ مطالعہ کیا۔ علم عقائد کے مباحث پر غور و خوض اور تفصیلی مطالعے کے بعد میں تعجب میں پڑ گیا کہ عقائد بلا مقاصد نظر آرہے ہیں۔!! اور سخت قلق و تشویش کے ساتھ ابن رشد کی طرح یہ کہنے پر مجبور ہوا کہ: یہ دیکھ کر کہ اس شریعت کو فاسد خواہشات اور محرف عقائد نے کتنا نقصان پہنچانا ہے دل شدید غم و قلق کا شکار ہو جاتا ہے۔

اور اب تک مجھے اس پر تعجب ہے کہ مسلمانوں کے مقاصد شریعت کا علم تو ترتیب دیا مگر مقاصد عقائد کا علم۔ آج تک مرتب نہیں ہو سکا۔

شاید میں اسی کو ایک ناگزیر حقیقت جان کر صبر کر جاتا، لیکن موضوع اہم اور ضروری ہے، اور مجھ پر اس ضرورت کے احساس کا ایسا غلبہ ہے کہ اب میں اس صورت حال کی تبدیلی کو ضروری سمجھتا ہوں۔ لہذا چوں کہ علم عقائد میرا موضوع نہیں اور میں اپنے آپ کو اس کے لئے فارغ بھی نہیں کر سکتا تو کم از کم اتنا تو کر سکتا ہوں کہ علماء کو اس طرف توجہ کرنے کی دعوت دوں۔ اس تناظر میں علماء کرام کو اس اہم موضوع کو اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہوں، اور مقاصد کی مطالعات کے سلسلے میں اس پر بحث و مطالعہ کی ضرورت کا اظہار کرتا ہوں۔

مقاصد کے اثبات کے طریقے:

یہ موضوع مقاصد شریعت کی دریافت کی کنجی ہے، اور اسی کے ذریعہ مقاصد کے ان نام نہاد محققین کا داخلہ بند کیا جاسکتا ہے، جو ”مقاصد“ کی آڑ میں شریعت کو معطل کرنا چاہتے ہیں۔ مقاصد پر بحث اور ان کی تحدید و ترتیب جب ایک ایسا دقیق و منظم علمی عمل قرار پاتا ہے،

جس کے اپنے طے شدہ اصول و ضوابط اور قواعد اور مناجح ہیں تو ہم پورے وثوق اور اطمینان کے ساتھ احکام شریعت کے مزید مقاصد کی دریافت کر سکیں گے اور اس طرح فقہ اور دیگر علوم کے میدان میں اپنے اسلاف کے کام کو مکمل بھی کر سکیں گے اور بعض مقامات پر ان کے نتائج و افکار کا جائزہ بھی لے سکیں گے۔

اسی کے ذریعہ اجتہاد مقاصد کے نام پر انتشار اور فکری آوارگی پھیلانے والوں کا راستہ بھی روکا جاسکتا ہے۔ جن کا گویا شعار یہ ہے کہ ”اجتہاد سے ہر نص کو مٹا ڈالنا ہے“ اور ”جہاں ہماری رائے ہو وہیں مصلحت ہے“ اور جن کا نظریہ یہ ہے کہ ”ہماری خواہشات و اغراض کی سواری جدھر کا رخ کرے ادھر ہی مقاصد کی بستی ہے“۔

اس موضوع پر اگرچہ کچھ کوششیں سامنے آئی ہیں مگر ابھی کافی ضرورت باقی ہے مثلاً فرید شکر کی کا مقالہ اسی کلیہ میں تیار ہوا ہے، ڈاکٹر نعمان نعیم کا مقالہ ”طرف الکشف عن مقاصد الشریعۃ“ کے نام سے چھپ چکا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نازک موضوع کا حق ادا ہونے کے لئے ابھی کمیت اور کیفیت دونوں کے اعتبار سے اضافہ اور ترقی کی ضرورت ہے۔

۴۔ معاصر اسلامی فکر کے مسائل میں مقاصد پر اعتماد کی ضرورت:

شریعت کے کلی اور جزئی مقاصد اسلام کی اساسات، اہداف، اور ثوابت کا درجہ رکھتے ہیں، اس اعتبار سے یہ اسلامی فکر کے مختلف پہلوؤں میں مشترک اور ثابت و راسخ عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور اسی کے ذریعہ اس کے مختلف رجحانات اور مسائل میں ہم آہنگی اور ربط و وحدت قائم کی جاسکتی ہے۔

اسی وقت اسلامی فکر (ماضی کے ہر دور سے زیادہ) خارجی افکار سے متاثر بلکہ مغربی رجحانات کے زیر اثر انحراف کا شکار ہے، جس کا نتیجہ انتشار و پراگندگی ہی نہیں بلکہ اسلام کے اصول و اساسات اور دین کے اصل مزاج سے کلی انحراف اور خروج بھی ہے۔

مقاصد شریعت پر مبنی فکر دین کے کلیات اور ثوابت پر قائم اور ان کی اہمیت کا اظہار کرتا ہے، یہ فکر ہمہ گیر ہے اور دین کو ایک ایسا منظم و مرتب فکر قرار دیتا ہے۔ جس کے اجزاء میں ایک حسین ترتیب بھی اور فرق مراتب بھی۔ اسی طرح یہ فکر آج کی دنیا میں اسلامی فکر کو تمام میدانوں (عقائد، سیاسی، اقتصادی، سماجی، تعلیمی وغیرہ) ایک گہری راہنمائی بھی فراہم کرتا ہے۔ اور اس کو پراگندگی سے بھی بچاتا ہے۔ بلا مبالغہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسلامی فکر جتنا مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہوگا اور زمانہ کے اشکالات و سوالات کے جوابات میں مقاصد کی جتنی رعایت کرے گا اتنا ہی اس کی صحت اور سلامتی کی ضمانت لی جاسکتی ہے۔

اس بنیاد پر ہم معاصر فکر کو مشغول رکھنے والے خصوصاً اسلامی فکر کا موضوع بننے والے ہر مسئلہ کو مختلف زاویوں سے دیکھ سکتے اور مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ان مختلف زاویوں میں سب سے اہم اور فیصلہ کن زاویہ مقاصد شریعت کا نقطہ نظر ہوگا۔

و بالله التوفیق۔ والحمد لله رب العالمین۔



## ﴿ضمیمہ﴾

ڈاکٹر احمد ریسونی کے زیر نگرانی مقاصد شریعت کے موضوع پر لکھے گئے جامعاتی مقالات کی فہرست ذیل میں دی جا رہی ہے۔

عنوان	مقالہ نگار	تاریخ مناقشہ
الفکر المقاصدی عند الامام الغزالی	محمد عبدو	۱۹۹۶/۷/۲۴، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط
الفکر المقاصدی عند ابن تیمیة	بوشعيب لمدی	۱۹۹۷/۵/۷، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط
علاقة الكليات بالجزئيات و اثرها في الاجتهاد الفقهي	كمال الراشد	۱۹۹۸/۶/۱، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط
رعاية المقاصد في فقه عمر- بن الخطاب	احمد الغزالی	۱۹۹۹/۱۱/۲، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط
النظر المقاصدی عند الامام مالک	محمد منصيف العسرى	۱۹۹۴/۶/۲، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط
رعاية المقاصد في المذهب الحنفي	الحسن السافرى	۱۹۹۴/۶/۲، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط

كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط	٢٢/٤/٢٠٠٢ء	خالد زهرى	تعليل الاحكام بين اهل السنة و الشيعة الامامية، الحكيم الترمذى و ابن بابويه القمى نموذجين
كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط	٢٢/٤/٢٠٠٢ء	محمد اللياوى	مراعاة المقاصد عند الخلفاء الراشدين تطبيقاً ومنهجاً
كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط	١٨/١٢/٢٠٠٢ء	محمد عبدو	مقاصد العقائد عند الامام الغزالى
كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط	١٦/١/٢٠٠٣ء	امينة سعدى	تعليل الاحكام فى القرآن و السنة دراسة فقهية اصولية
كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط	١٩/٣/٢٠٠٣ء	يامنة همورى	مقاصدها العقيدة و مقاصد الشريعة عند الامام فخرالدين الرازى
كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط	٢٤/٥/٢٠٠٣ء	بوشعيب لمدى	التصوف عند الامام زروق البرنسى فى ضوء مقاصد الشريعة

المقاصد التربوية للشريعة الاسلامية	ميلودة شم	١٢/٤/٢٠٠٣ء كلية الآداب والعلوم الانسانية وجدة
الاجتهاد المقاصدى مجالاته و ضوابطه	عبدالسلام ايت سعيد	٢٦/٩/٢٠٠٣ء كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط
مراتب المصالح بين ضوابط التفريق و مرجحات التطبيق	حبيبة احادوش	١٩/٣/٢٠٠٣ء كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط
النص والمصلحة بين التطابق والتعارض	حفيظة بوكراع	١٢/١/٢٠٠٥ء كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط



# اصولی و فقہی قواعد

اور ان کا مقاصد شریعت سے تعلق

ڈاکٹر عبدالرحمن کیلانی  
قسم الفقہ والاصول، کلیۃ الشریعہ  
جامعہ موتہ، اردن



## مقدمہ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على رسوله الامين سيدنا  
محمد و على آله و صحبه اجمعين - و بعد!  
علم فقہ و اصول فقہ کا مطالعہ کرنے والا محسوس کرتا ہے کہ ان علوم میں علمائے امت کی  
کوششوں کے دو میدان رہے ہیں۔

اول: فروعی مسائل اور لوگوں کی زندگی میں پیش آنے والے نئے مسائل اور حالات کا شرعی حکم  
بیان کرنا۔

دوم: ایسے اصولی قواعد اور عمومی ضابطوں کی تشکیل جن کے تحت بے شمار مسائل و احکام آتے  
ہیں۔

ایسے کلی احکام اور عمومی قواعد و ضوابط کی تشکیل کا سبب یہ تھا کہ یہ قواعد اس بات کی ضمانت  
فراہم کرتے ہیں کہ اسلامی شریعت پر ہر علاقے اور زمانے میں عمل کیا جاسکتا ہے، اور حالات کی  
تبدیلی اور نئے مسائل کے پیش آنے پر ان قواعد کے ذریعہ شریعت کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔  
شریعت کی ہمہ گیریت ابدیت اور ہر زمانے میں اس کے قابل عمل ہونے کی صلاحیت کا یہ امتیاز  
قواعد ہی کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ اسی کو امام سیوطی اس طرح فرماتے ہیں:

اشباہ و نظائر کا علم ایک عظیم علم ہے۔ اسی کے ذریعہ فقہ کے حقائق و مآخذ اور اسرار و حکم سے  
آگاہی ہوتی ہے، اسی کے ذریعہ اس کے فہم و استخراج کا وصف حاصل ہوتا ہے۔ اسی سے تخریج و  
تفریح اور قیاس کا اور ایسے نئے حالات و مسائل کا حکم جاننے کا ملکہ پیدا ہوتا ہے جو مستقل سامنے  
آتے رہتے ہیں اور جن کا کوئی حکم پچھلی کتابوں میں نہیں ملتا۔

علماء امت نے احکام کی قاعدہ بندی اور عمومی ضوابط کی تشکیل کے سلسلے میں جو کوششیں کی ہیں ان کے نتیجے کے طور پر دو قسم کے قواعد سامنے آئے ہیں:

پہلی قسم فقہی قواعد کی ہے اور دوسری اصولی قواعد کی۔ امام قرانی نے سب سے پہلے ان دو قسموں کی نشاندہی کی ہے۔ فرماتے ہیں: شریعت محمدیہ کچھ اصول و فروع پر مشتمل ہے۔ اس کے اصول کی دو قسمیں ہیں:

اول اصول فقہ: اس میں عموماً عربی الفاظ کے احکام اور ان پر طاری ہونے والے حالات سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ترجیح اور نسخ و منسوخ کے مسائل یا اس کی تحقیق کہ امر وجوب کے لئے ہے اور نہی تحریم کے لئے۔ دوم شریعت کے کلی فقہی قواعد، جن کی تعداد بھی زیادہ ہے اور افادیت بھی۔ یہ قواعد شریعت کے اسرار و حکم پر مشتمل ہوتے ہیں اور ہر قاعدے کے تحت بے شمار احکام آتے ہیں۔

علماء کرام کے یہاں بکثرت ایسی عبارتیں ملتی ہیں جن میں انہوں نے ان قواعد کی اہمیت و عظمت کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ جو شریعت اسلامیہ کو مکما حقہ سمجھنا اور اس کے نوع و انواع احکام کو جاننا چاہتا ہے اس کے لئے ان کا علم ناگزیر ہے۔ یہاں تک کہ امام قرانی نے تو کہا ہے کہ:

جو فقہ قواعد پر مبنی نہ ہو وہ بے کار ہے۔ اور فقہ وہ ہے جس کو قواعد و نصوص کا زیادہ استحضار

ہو۔ ۲

ان قواعد کی اہمیت و منزلت میں اس سے مزید اضافہ ہوتا ہے کہ یہ مقاصد شریعت سے گہرا ربط رکھتے ہیں۔ اور تشریح کے اسرار و حکم اور اہداف و غایات سے واضح طور پر مربوط ہوتے ہیں۔ اس مقالہ میں، جو مقاصد کے موضوع پر الفرقان فاؤنڈیشن کی طرف سے منعقد کئے جانے والے سمینار میں پیش کیا جا رہا ہے، اصولی اور فقہی قواعد و مقاصد شریعت کے درمیان تعلق کو واضح کرنے

۱ الذخیرة: ۱/۵۵

۲ الفرقوق: ۴/۷۱



کی کوشش کی گئی ہے۔ مقالہ کا عنوان: فقہی اور اصولی قواعد اور مقاصد شریعت سے ان کا تعلق،  
ہے۔ مقالہ میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئے ہیں:  
پہلا بحث: فقہی اور اصولی قواعد کی تعریف، ان کے تشکیلی عناصر اور دونوں کے درمیان  
فرق کی وضاحت۔

- دوسرا بحث: فقہی قواعد اور مقاصد شریعت کے درمیان تعلق۔
- تیسرا بحث: اصولی قواعد اور مقاصد شریعت کے درمیان تعلق۔
- اللہ تعالیٰ میری مدد فرمائے وہی بہتر مددگار ہے۔

## پہلا بحث: فقہی قواعد اور اصولی قواعد کی تعریف، دونوں کے تشکیلی عناصر اور دونوں کے درمیان فرق کی وضاحت

مطلب اول: قاعدہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف:  
لغت میں قاعدہ کسی چیز کی اصل اور بنیاد کو کہتے ہیں۔  
اسی سے اللہ کا فرمان ہے:

و اذ یرفع ابراہیم القواعد من البیت و اسماعیل [البقرہ: ۱۲۷] (اور جب  
ابراہیم و اسماعیل بیت (اللہ) کی بنیادیں اٹھا رہے تھے)۔

خدا کا فرمان ہے: ﴿فاتی اللہ بنیانہم من القواعد﴾ [النحل: ۲۶]  
(یعنی پھر اللہ کا حکم ان کی عمارت کی بنیادوں پر آپہنچا)

اصطلاحی قاعدہ: قاعدہ کی علماء کے یہاں متعدد تعریفیں ہیں ہم ان میں سے علامہ سبکی کی  
تعریف اختیار کرتے ہیں کہ ”ایسا کلی امر جو بہت سے جزئیات پر منطبق ہو جائے جس سے ان  
جزئیات کے احکام سمجھ میں آجائیں۔“

یہ تعریف صرف فقہی اور اصولی قاعدہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قاعدہ کی جملہ انواع کی  
جامع ہے، چاہے وہ فقہی اور لغوی ہو یا طبی اور ریاضی ہو یا ان کے علاوہ کوئی اور ہو۔ اس تعریف  
میں اور اس کے علاوہ قواعد کی دیگر تعریفات میں بھی اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ ہر قاعدہ کی دو عمومی  
خصوصیتیں بتائی گئی ہیں۔

اول: یہ کہ حکم کلی ہو یعنی اس کے ذریعہ ان تمام افراد پر حکم لگانا ممکن جن میں اس کے معنی متحقق ہوں اور یہ نہ ہو کہ کچھ پر وہ صادق آتا ہو اور کچھ پر نہیں جیسے یہ اصولی قاعدہ کہ ”قرائن سے خالی امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے“ تو یہ حکم کلی ہے اس لئے کہ یہ قرائن سے خالی تمام احوال کو شامل ہے۔

اور نحو کا قاعدہ کہ ”فاعل مرفوع ہوتا ہے“ یہ ایک کلی حکم ہے اس لئے کہ یہ ان تمام اسماء کو شامل ہے جن میں فاعل کے معنی متحقق ہوں، اسی طرح دیگر فنون کے قواعد میں بھی ہوتا ہے۔  
دوم: یہ کہ قاعدہ کا اصل کردار یہ ہے کہ اس سے جزئیات کے احکام برآمد کئے جائیں اور یہی کلی قاعدہ کی اصل افادیت ہے۔ اس طرح سے کلی قاعدہ سے کلی حکم کی جزئیات پر انطباق کے ذریعہ حکم تک رسائی ہوتی ہے۔

اس کی مثال یہ قاعدہ ہے کہ ”قرائن سے خالی امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے“  
اگر ان جزئیات پر ان قاعدہ کی تطبیق کی جائے جن میں مطلق امر وارد ہوا ہے۔ تو اس سے معلوم ہو جائے گا کہ ان میں بتائے گئے احکام واجب ہیں جیسے اللہ کا ارشاد ہے۔ ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ جو روزے کے وجوب پر دلالت کر رہا ہے اور اللہ کا فرمان ﴿واقموا الصلوة و آتوا الزكوة﴾ ہے اور وہ نماز و زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔  
مطلب ثانی: فقہی قاعدہ کا مدلول:

اصطلاحاً فقہی قاعدہ کے مفہوم کا مطالعہ کرنے والا دیکھتا ہے کہ اکثر علمائے سابقین جنہوں نے قاعدہ کے اصطلاحی معنی بیان کئے ہیں، انہوں نے قاعدہ کی عام تعریف پر اکتفا کیا ہے اور فقہی اور اصولی قاعدہ میں سے ہر ایک کے لئے خاص طور سے اصطلاحی معنی متعین نہیں کئے ہیں۔ اسی لئے معاصر علمائے ان دونوں خاص اصطلاحوں کے لئے متعین اصطلاحی تعریف کی ترتیب کی کوشش کی ہے۔ اور سب سے بہتر تعریف جو فقہی قاعدہ کا عام تصور عطا کرتی ہے اور ایجاز

اور وضاحت سے متصف ہے وہ یہ ہے کہ قاعدہ وہ شرعی عملی اور کلی حکم ہے جو اپنی تمام جزئیات پر یا اکثریت پر منطبق ہو جائے۔<sup>۱</sup>

شرعی کی قید سے غیر شرعی احکام نکل گئے۔ مثلاً لغوی، حسی، عقلی اور عادی حکم جن کو قواعد فقہیہ کا نام نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ ان کے ماخذ غیر شرعی ہیں۔ اور کلی کی قید سے پتہ چلا کہ فقہی قاعدہ کسی ایک جزئیہ سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ وہ متعدد جزئیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور یہاں کلی کے معنی یہی ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ کسی حکم کو قاعدہ سمجھی کہا جاسکتا ہے جب کہ وہ کلی ہو اور یہ تمام فقہی قواعد کے درمیان مشترک بات ہے۔ اور یہ بیان کہ وہ تمام جزئیات پر منطبق ہو قاعدہ کے مقام و حیثیت کا بیان ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سے مسائل اس قاعدہ سے نکلتے ہیں جیسے یہ قاعدہ کہ ”اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمهما بارتکاب اخفهما“ جب دو مفسدوں کا تعارض ہو جائے تو ان دونوں میں سے اخف کا ارتکاب کر کے بڑے مفسدہ سے بچا جائے گا۔

اس قاعدہ پر متعدد قدیم و جدید جزئیات و مسائل کے احکام مبنی ہیں۔ اسی قاعدہ پر مبنی قدیم مسائل میں سے یہ ہے کہ فقہاء کے طاعات جیسے اذان و امامت اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے اور منکرات پر خاموشی اختیار کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جب انکار کی صورت میں کوئی بڑا ضرر ہو، اور اسی طرح مردہ ماں کے پیٹ کو شق کرنا جائز قرار دیا ہے تاکہ بچہ نکالا جاسکے۔<sup>۲</sup> اور اس قاعدہ پر مبنی جدید مسائل میں سے یہ ہے کہ انسانوں کی صحت و بقا کے لئے اعضا کی پیوند کاری جائز ہے۔ اور طبی تحقیق اور سیکورٹی کے مسائل اور تفتیش کے لئے متعین شرطوں کے ساتھ پوسٹ مارٹم جائز ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں جو اس عام قاعدے کے تحت درج ہوتے ہیں۔

اس طرح ہم دیکھ رہے ہیں کہ فقہی قواعد ایک اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ وہ شریعت

۱ دیکھئے: محمد عبدالغفار الشریف، ۱/۳۸

۲ احمد زرقاء/القواعد الفقہیہ، ص ۱۳۷

اسلامیہ کے ہر زمان و مکان کے لئے صلاحیت کی قدرت کو مضبوط کرنے کا سبب ہیں۔ وہ اپنی کلیت اور عمومیت کی وجہ سے بے شمار وقائع اور لاتعداد مسائل کے حکم کی تخریج پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور یہ وہ بات ہے جس کی اہمیت کی طرف متعدد علماء نے اشارہ کیا ہے۔ ان میں امام سیوطی بھی ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ ”فن اشباہ و نظائر ایک ایسا عظیم فن ہے جس کے ذریعہ فقہ کے حقائق، اس کے مدارک اور مآخذ اور اسرار سے واقفیت ہوتی ہے اور اس کے فہم اور استحضار پر مہارت حاصل ہوتی ہے نیز الحاق اور تخریج پر اور ان مسائل کے احکام کی معرفت پر قدرت ہوتی ہے جو ابھی کتابوں میں مذکور نہیں ہیں اور ان واقعات اور نئے مسائل کی معرفت پر قدرت ہوتی ہے جو مور زمانہ کے باوجود ختم نہیں ہوں گے۔“

قاعدہ کا انطباق اپنی جزئیات کا کوئی فرد نہ چھوٹے، یا وہ انطباق اکثری ہوگا کہ اکثر افراد و جزئیات پر منطبق ہو جائے نہ کہ سب پر۔ اور اسی کی طرف قاعدہ کی تعریف یہ کہہ کر اشارہ کر رہی ہے کہ: جو اپنی تمام جزئیات پر یا ان کی اکثریت پر منطبق ہو جائے۔

**مطلب ثالث: اصولی قاعدہ کا مدلول۔**

اصولی قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جس کے ذریعہ فقہ شریعت کے تفصیلی دلائل سے شرعی احکام مستنبط کرتا ہے۔ اس کا منہوم یہ ہے کہ اصولی قاعدہ وہ وسیلہ ہے جسے مجتہد مختلف دلائل سے احکام شرعیہ تک رسائی کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کی مثال یہ اصولی قاعدہ ہے کہ ”النہی یقتضی الفور و الدوام“<sup>۲</sup> نہی فوراً اور دوام کا مقتضی ہوتا ہے۔ یعنی نہی کا تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ کام سے فوراً اور ہمیشہ کے لئے رک جایا جائے تو یہ ایسا حکم کلی ہے۔ جس پر ان متعدد نصوص سے جزئی احکام نکالے جاتے ہیں جو نہی کے صیغے کے ساتھ وارد ہوئے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱۔ ایویٹی / الاشباہ والنظائر

۲۔ ابویعلیٰ ۲ / ۲۸، ابن اللحام / القواعد والفوائد الاصولیہ، ص ۱۹۱

و لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن (اور مشرک عورتوں سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)۔

اس آیت میں نکاح مشرکات سے نہیں میں اس فعل کو فوراً ترک کر دینے کا مفہوم بھی ہے۔ اور یہ بھی کہ اس فعل کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا جائے۔ کیوں کہ اطاعت و فرماں برداری منہی عنہ سے دوری میں دوام و استمرار کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی۔ نیز اللہ کا فرمان ہے: ﴿ولا تقربوا الزانی﴾ سابقہ قاعدہ پر تفریح کرتے ہوئے یہاں نہیں سے معلوم ہوا کہ فعل زنا کا فوری ترک ضروری ہے۔ اور اس کے ترک و اجتناب میں اور اس کی طرف لے جانے والے ہر وسیلے سے دوری اختیار کرنے میں دوام و استمرار بھی مطلوب ہے۔

اسی طرح تمام اصولی قواعد ہیں جن کی طرف فقہیہ ادلہ تفصیلیہ سے شرعی احکام کے استنباط کے لئے رجوع کرتا ہے۔ یعنی ان قواعد کا اصل کردار یہ ہے کہ یہ فقہیہ کو شرعی نصوص کی صحیح تشریح و تفسیر پر قادر بناتے ہیں۔ ان کے ذریعہ وہ شرعی حکام کو ان کے مختلف مصادر سے مستنبط کر سکتا ہے۔

مطلب رابع: فقہی اور اصولی قواعد کے عناصر:

فقہی اور اصولی قاعدہ پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی حکم کے قاعدہ بننے کے لئے چند عناصر کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ عناصر یہ ہیں:

(۱) استیعاب اور عموم:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں عام حکم لگایا ہوا ہو یعنی وہ متعدد جزئیات و قائل، مسائل اور فروع کو شامل ہو۔ اور ہر علم و فن کے قاعدہ کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ عموم کی خاصیت پائی جائے اس طرح پر کہ ان تمام فروعات کی کڑیوں کو ایک لڑی میں پرودے۔ یہی حال فقہی قاعدہ کا

۱۔ اس موضوع کے لئے ملاحظہ ہو، نظریۃ التعمیر الفقہی، ص ۶۸-۷۸، والباحسین/القواعد الفقہیہ، ص ۱۷۰-۱۷۸

ہے۔ اور اس کی مثال اوپر گزر چکی ہے۔

## (۲) تجرید:

اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا حکم کسی خاص جزئیہ یا واقعہ یا متعین فرد سے متعلق نہ ہو۔ اس کی مثال یہ قاعدہ ہے ”الضرر یزال“ (یعنی ضرر کو دفع کیا جاتا ہے) یہ قاعدہ تجرید سے متصف ہے۔ اس لئے کہ یہ کسی فرد، واقعہ یا جزئیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس کا تعلق ہر اس ضرر سے ہے جس کے دور کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ جب کہ ہم بعض احکام کو پاتے ہیں کہ بسا اوقات وہ کلی اور عام تو ہوتے ہیں مگر وہ تجرید سے متصف نہیں ہوتے۔ درج ذیل احکام اس کی مثال ہیں۔<sup>۱</sup>

☆ جس نے کوئی عاریت لی پھر اس کو زیادتی کر کے ضائع کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

☆ جس نے امانت زیادتی کر کے ضائع کر دی تو وہ اس کا ضامن دے گا۔

☆ جس نے کرایہ پر کوئی سامان لیا پھر اسے زیادتی سے ضائع کر دیا تو ضامن ہوگا۔

یہ سب کلی احکام ہیں جن میں کلیت اور استیعاب کا عنصر ظاہر ہو رہا ہے۔ لیکن تجرید کا عنصر نہیں ظاہر ہو رہا ہے اس لئے کہ وہ حکم اول میں عاریت اور حکم ثانی میں ودیعت اور حکم ثالث میں اجارہ کے ساتھ خاص ہیں، لیکن اگر ہم ان احکام کو ان کے خاص متعلقات سے الگ کر لیں اور انہیں ”المفروضامن“ والے قاعدہ سے تعبیر کریں تو وہ فقہی قاعدہ بن جائے گا اور کلیت اور استیعاب کے ساتھ ساتھ تجرید کے عنصر سے بھی متصف ہو جائے گا۔

## (۳) دقیق عبارت:

اس کا مفہوم یہ ہے کہ فقہی قاعدہ کی عبارت دقیق اور مختصر ہونی چاہئے۔ اسی کی طرف شیخ

<sup>۱</sup> الروی/نظریۃ التفعید، ص ۷۳

مصطفیٰ زرقانی نے فقہی قاعدہ کی تعریف میں یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا ہے کہ قواعد وہ مختصر عبارتیں ہیں جو دستوری زبان میں ہوں اور ان میں متعدد حوادث اور مسائل کے عمومی شرعی احکام بتائے جائیں۔

(۴) یہ کہ حکم اس میں قطعی اور یقینی حکم ہو کوئی شک نہ ہو:

فقہی اور اصولی قاعدہ اسی وقت اپنا مقام پاسکتا ہے اور اس کے مطلوبہ نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جس حکم کو بیان کر رہا ہے اس کے سلسلے میں قطعی ہو، اس کا سبب یہ ہے کہ احکام میں اگر تردد اور شک ہوگا تو ان کا رعب اور عظمت جاتی رہے گی، اور یہی رعب اور تعظیم ان احکام کی پابندی کی بنیاد ہیں۔

(۵) اس میں شرعی اور عملی حکم ہو یا وہ شرعی اور عملی حکم کے لئے وسیلہ ہو:

ابھی میں نے بیان کیا تھا کہ فقہی اور اصولی قواعد کلی احکام ہوتے ہیں اور فقہی قاعدہ کے حکم میں ضروری ہوتا ہے کہ وہ شرعی اور عملی حکم ہو یعنی اس کا مصدر شریعت ہو۔ اور وہ مکلفین کے اعمال سے متعلق ہو۔ یہ چیز تمام فقہی قواعد میں پائی جاتی ہے۔ یا یہ کہ حکم شرعی اور عملی حکم تک پہنچنے کا وسیلہ ہو۔ یہ بات ان اصولی قواعد میں پائی جاتی ہے جو کلی احکام ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ ادلہ تفصیلیہ سے شرعی احکام کے استنباط کرنا ممکن ہوتا ہے۔

مطلب خامس: فقہی اور اصولی قواعد کے درمیان فرق:

گزشتہ تفصیل سے ظاہر ہو چکا ہے کہ قواعد اصلہ اور قواعد فقہیہ دونوں کلی احکام ہوتے ہیں اور دونوں میں استیعاب تجرید اور جزم و قطعیت کی صفات پائی جاتی ہیں۔ اور اسی طرح متعدد جزئی احکام کی ان دونوں کے کلی احکام کے مطابق تخریج کی جاتی ہے۔ لیکن دونوں نوعیتوں کے درمیان یہ مشترکہ صفات ان کے فرق کو ختم نہیں کرتیں۔



فقہی قواعد اور اصول قواعد کے درمیان درج ذیل فرق پائے جاتے ہیں:  
 اول: حقیقت کی حیثیت سے: فقہی قواعد اور اصولی قواعد پر الگ الگ غور کرنے سے  
 معلوم ہوتا ہے کہ دونوں درحقیقت مختلف ہیں۔

فقہی قاعدہ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک عملی اور شرعی حکم ہوتا ہے جس سے متعدد جزئی  
 احکام منفرع ہوتے ہیں جب کہ اصولی قاعدہ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک کلی اور استدلالی حکم ہوتا  
 ہے جس کے ذریعہ ادلہ تفصیلیہ سے شرعی عملی احکام کے استنباط کا طریقہ معلوم ہوتا ہے۔ یعنی فقہی  
 قواعد عملی احکام ہیں اور اصولی قواعد استدلالی احکام ہیں جن کے ذریعہ عملی قواعد تک رہنمائی ہوتی  
 ہے۔ اب اصول قواعد سے جن عملی احکام کا پتہ چلتا ہے وہ کلی اور عام احکام بھی ہو سکتے ہیں اور  
 جزئی اور خاص بھی۔

### اصولی قواعد کی مثال:

”العام ببقی علی عمومہ حتی یرد ما یخصصہ“ عام اپنے عموم پر باقی رہتا ہے  
 جب تک کہ کوئی اسے خاص نہ کر دے، تو یہ قاعدہ ایک استدلالی حکم ہے۔ جس کے ذریعہ مختلف  
 دلائل سے شرعی عملی احکام کے استنباط کا طریقہ معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً اسی کی بنیاد پر ﴿یا ایہا الذین  
 آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالکم﴾ سے یہ استنباط کیا جائے کہ  
 یہ حکم عام ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ عبادت میں لگنا (شروع کر دینا) اس کے اتمام کا موجب ہوتا  
 ہے، اس لئے کہ آیت مکلفین کے تمام اعمال کے ابطال سے نہیں عام ہے، اور عبادت افضل  
 ترین عمل ہے تو کسی عبادت کی ابتدا کرنا اور اس میں لگنا اس کے اتمام کا موجب ہوگا۔ یہ استنباط اس  
 مذکورہ قاعدہ سے ہے کہ عام اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ کوئی چیز آ کر اسے خاص کر دے۔  
 (العام ببقی علی عمومہ) ”عام اپنے عموم پر باقی رہے گا“ اور دوسرا قاعدہ کہ

۱۔ الروکی/نظریۃ التقعید الفقہی، ص ۶۵

(التلبس بالعبادة يوجب اتمامها) ”عبادت شروع کرنے کے بعد مکمل کرنا واجب ہو جاتا ہے“ ان دونوں قاعدوں کے درمیان موازنہ سے پتہ چلتا ہے کہ پہلا ایک استدلالی حکم ہے جب کہ دوسرا حکم شرعی عملی ہے۔ جو مکلفین کے اعمال سے متعلق ہوتا ہے۔

دوم: ذہنی وجود کی تربیت: یہ شرعی عملی احکام چاہے وہ کلی ہوں یا جزئی، ان کا استنباط اصولی قاعدہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اصولی قاعدہ فقہی قاعدہ کے مقابلہ میں ذہن میں پہلے موجود ہوتا ہے، اس لئے کہ پہلا وسیلہ ہے جس سے دوسرے تک پہنچا جاتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان اسی طرح کا تعلق ہے جیسا کہ دلیل اور مدلول کے درمیان ہوتا ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ دلیل اپنے مدلول سے پہلے ہوتی ہے تو اصولی قاعدہ وہ ہوا جو فقہی قاعدہ تک پہنچا دیتا ہے اور اس کی رہنمائی کرتا ہے۔

سوم: احاطہ اور عموم: اصولی قاعدہ، وہ کلی حکم ہے جو اپنے تمام جزئیات اور واقعات پر محیط ہو اور اس کا اطلاق اپنے ذیل میں داخل تمام جزئیات پر ہو۔

جب کہ فقہی قاعدہ کے بارے میں بہت سے علماء کہتے ہیں کہ اس کا اطلاق اکثری ہوتا ہے کلی نہیں۔ کیوں کہ اس میں استثناءات ہوتے ہیں جیسے ”الامور بمقاصدھا“، ”العادة محكمة“، ”الضرر يزال“، ”اليقين لا يزول بالشك“، ”المشقة تجلب التيسير“۔ اسی وجہ سے بہت سے لوگوں نے فقہی قواعد کی تعریف میں یہ بات کہی ہے کہ یہ کلی قواعد نہیں ہوتے، بلکہ ان کا اطلاق اپنے افراد کی اکثریت پر ہوتا ہے۔

چہارم: حجیت کی حیثیت سے: علم القواعد الفقہیہ کے بہت سے باخنین یہ سمجھتے ہیں کہ شرعی احکام کے استنباط میں فقہی قواعد سے استدلال درست نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ وہ انغمی رنگ رکھتے ہیں جن میں بہت سے استثناءات ہوتے ہیں۔

۱۔ الحموی/ غیر عیون البصائر فی شرح الاشباه والنظائر: ۱/ ۵۱

حموی نے کہا ہے کہ: صرف قواعد کی بنا پر فتویٰ دینا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ قواعد اکثری ہوتے ہیں کلی نہیں۔<sup>۱</sup>

استاذ مصطفیٰ زرقا کہتے ہیں: فقہی قواعد اعلیٰ احکام ہیں، مطرد نہیں ہیں۔ یہ بنیادی فقہی فکر کی تشکیل کرتے ہیں جو مسائل کے حل اور مدارج احکام کی ترتیب میں معاون ہوتی ہے، لیکن صرف ان پر بنیاد رکھ کے حکم نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ بسا اوقات اس کی مخالفت کی جاتی ہے اور خصوصی اسباب کی بنا پر فیصلے کئے جاتے ہیں۔<sup>۲</sup>

یعنی ایک فقہی قاعدہ کو استیناس کے لئے استعمال کرتا ہے استدلال کے لئے نہیں۔ لیکن اس سے کچھ ان چند قواعد کا استثناء ہے جو شرعی نصوص ہیں، جیسے لا ضرر و لا ضرار، الخراج بالضمنان اور البینة علی المدعی۔

اصولی قاعدہ کا حال یہ نہیں ہے اس کو حجیت اور استدلال کا وہ درجہ حاصل ہے کہ ایک مجتہد بے دریغ تفصیلی دلائل سے شرعی حکم کے استنباط میں اس کی مدد لے سکتا ہے۔ یعنی اصولی قواعد صرف استیناس کے لئے نہیں ہوتے بلکہ وہ استدلالی قواعد ہوتے ہیں۔

یہاں اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ فقہی اور اصولی قواعد کے درمیان یہ فرق کبھی کبھی بعض ان قواعد میں معدوم ہو جاتا ہے جو بیک وقت فقہی اور اصولی قواعد کی حیثیتوں سے جامع ہوتے ہیں جیسے یہ قاعدہ ”الاصل بقاء ما کان علی ما کان“ اور یہ قاعدہ ”اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمهما بار تکاب اخفهما“ ان کے علاوہ دیگر وہ قواعد بھی ہیں جن پر بیک وقت دونوں وصف صادق آتے ہیں۔

۱۔ غمریون البصائر: ۱/۳۷

۲۔ المدخل الفقہی العام، ۲۰:

## مبحث ثانی

تو اعد فقہیہ اور مقاصد شریعت کے درمیان تعلق تو اعد فقہیہ کا مطالعہ کرنے والا اور ان قواعد کے ذریعہ بیان کردہ شرعی کلی احکام پر غور کرنے والا فقہی قواعد اور مقاصد شریعت کے درمیان گہرا تعلق پائے گا اور یہ بات مندرجہ ذیل کلام سے واضح ہو جائے گی۔

اول: بہت سے فقہی قواعد ان کلی مقاصد سے نکلے ہیں جن کا شارع اپنی شریعت سے قصد کرتا ہے۔ وہ فقہی قاعدے جنہوں نے مصالح کے حصول اور مفاسد کو دفع کرنے کے موضوع کو اختیار کیا ہے، جیسے یہ قاعدے ہیں:

”الضرر یزال“، اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمها بارتکاب اخفهما“ اور ”الضرر لا یزال بمثلہ“ اور ”یختار اھون الضررین“ اور ”اذا تعارضت المصلحة العامة مع الخاصة قدمت المصلحة العامة علی الخاصة“ تو یہ تمام فقہی قواعد اس مقصد عام کے نتائج میں سے ہیں جس پر پوری شریعت کی بنیاد رکھی گئی۔ اور وہ یہ کہ انسانوں کی مصلحتوں کا تحفظ کیا جائے اور ان سے مفاسد کو دور کیا جائے۔

اسی کو امام عز بن السلام نے اپنے قول ”التکالیف کلھا راجعة الی مصالح العباد فی دنیاہم و آخرتہم“ سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی تمام تکلیفات شرعیہ کا تعلق بندوں کے دنیوی و اخروی مصالح سے ہے۔

امام شاطبی کا قول ہے: وضع الشرائع انما هو لمصالح العباد فی العاجل والآجل معاً یعنی شریعت دنیا اور آخرت دونوں میں بندوں کے مصالح کے لئے ہی بنائی گئی

۱۔ المواقفات: ۶/۲

ہے۔ تو وہ تمام فقہی قواعد جنہوں نے مصلحت اور مفسدہ کے موضوع کو جمع کیا ہے وہ سب اسی اصل عام سے نکلے ہیں جس پر پوری شریعت اسلامی قائم ہے۔ ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے یہاں بھی یہ صراحت پاتے ہیں کہ ان قواعد کا معنی حقیقت میں ایک ہی مقصد شرعی ہے یعنی یہ قواعد شارع کے مقاصد سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ اس کی وضاحت میں ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: شریعت مصالح کے حصول، ان کی تکمیل، مفسدہ کو ختم کرنے اور انہیں کم کرنے کے لئے ہی آتی ہے۔ اور وہ دو خیروں میں سے بہتر اور دو شرور میں سے زیادہ بڑے شر کو اہمیت اور ترجیح دیتی ہے، دو مصلحتوں میں چھوٹی کو فوت کر کے بڑی مصلحت کی تحصیل کرتی ہے اور دو مفسدوں میں ادنیٰ کو برداشت کرتے ہوئے بڑے مفسدے کو دفع کرتی ہے۔ اعلیٰ مصلحت کو ادنیٰ پر مقدم کرنا اور ایک بڑے مفسدے کو دو دور کرنے کے لئے چھوٹے مفسدے کا ارتکاب کر لینا درحقیقت شریعت کا مقصد اور اس کا ہدف ہے۔ اسی قبیل سے یہ قاعدہ بھی ہے ”المشقة تجلب التيسير“ اس لئے کہ یہ دفع حرج کی اصل سے نکلا ہے جسے ایک اہم ترین شرعی مقصد شمار کیا جاتا ہے۔ جس پر بہت سے نصوص شریعت دلالت ہیں۔ اسی میں سے اللہ کا فرمان ہے ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بَكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ۱۵۸] (اللہ تم کو سہولت دینا چاہتا ہے مشقت نہیں چاہتا) اور اللہ کا فرمان ہے ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً﴾ [الحج: ۷۸] (اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی) ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ۲۳۳] (اللہ کسی کو اس کی سکت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا) اور اللہ کا فرمان ہے ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَا يَكُنْ يَرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدہ: ۶] (اللہ تم پر تنگی کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کی مشیت ہے کہ تم کو پاکیزہ بنائے اور اپنی نعمت تم پر تمام کرے تاکہ تم شکر گزار بنو) اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یہ دین آسان

۱ ابن تیمیہ/مجموع الفتاویٰ، ۲۰/۳۸

ہے، اور جو بھی اس سے شدت میں مقابلہ کرے گا دین اس کے بس کا نہیں، لہذا میانہ روی اختیار کرو اور سیدھی راہ چلو۔ (بخاری ۱/۱۶) اس کے علاوہ بہت سے دلائل ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شارع نے مکلفین سے تنگی دور کرنے کا قصد کیا ہے۔

مکلفین سے تنگی دور کرنے کے شارع کے قصد کے نتیجے میں بہت سے قواعد وجود میں آئے ہیں۔ جیسے ”المشقة تجلب التيسير“، الضرورات تبیح المحظورات، الامر اذا ضاق اتسع“، الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت ام خاصة“، ”اذا تعذر الاصل يصار الى البدل“، ”ما لا يمكن التحرز عنه يكون عفواً“، وغیرہ مقاصد شریعت سے فقہی قواعد کے تعلق پر امام قرانی نے اس طرح سے متنبہ کیا ہے۔ دوسری قسم وہ فقہی اور کلی قواعد جن سے بڑی مدد ملتی ہے، یہ اسرار شریعت پر مبنی عظیم قواعد ہیں۔ اور ہر ایک قاعدے کے تحت بے شمار شرعی احکام ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ فقہی قواعد جو عام شرعی مقاصد سے متفرع ہوتے ہیں، وہ درحقیقت فقہی قواعد ہونے کے علاوہ مقاصدی قواعد بھی ہوتے ہیں۔ وہ ایک جہت سے فقہی ہوتے ہیں یعنی ان کا اظہار مکلفین کے افعال سے تعلق رکھنے والے شرعی حکم سے ہوتا ہے اور ایک جہت سے وہ مقاصدی ہیں کہ احکام میں ملحوظ شریعت کے مقاصد کو بیان کرتے ہیں۔ یہ فقہی قواعد جو شریعت کے عمومی معنی اور مقصد کو بیان کرتے ہیں۔ ایک مجتہد نئے مسائل و حالات کے شرعی حل جاننے کے لئے ان کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور ان پر احکام کی بنا رکھ سکتا ہے۔ اور اسی کو امام شاطبی نے اپنے اس قول سے واضح کیا ہے:

”عموم جب ثابت ہوتا ہے تو صرف عام صیغوں کی جہت سے ثابت ہونا لازم نہیں آتا

بلکہ اس کے دو طریقے ہیں:

اول: صیغے جب کہ وارد ہوں یہ اصولیوں کے کلام میں مشہور ہے۔

ثانی: معنی کے مواقع کی تحقیق، یہاں تک کہ ذہن میں اس سے ایک عام کلی امر آجائے

پھر وہ اس عموم کے قائم مقام ہو جائے جو صیغوں سے اخذ کیا گیا ہے۔<sup>۱</sup>  
 شاطبی نے اس دوسری قسم کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ عام الفاظ کے درجے میں ہے:  
 کہتے ہیں: فقیہ نے اگر خاص دلائل سے استقراء کے ذریعہ عام معنی کی تحقیق کر لی، تو اس کے بعد  
 پیش آمدہ خاص مسائل کے لئے اس کو خاص دلیل کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ اسی عام معنی کے  
 ذریعہ ان پر حکم لگائے گا۔ اس لئے کہ جس معنی کے عموم کا استقراء کیا گیا ہے وہ عام صیغے سے  
 منصوص کی طرح ہو گیا ہے، تو وہ اس کے ہوتے ہوئے اپنے مطلوب کے ساتھ خاص صیغے کا کیسے  
 محتاج ہوگا۔<sup>۲</sup>

تو قواعد کی اس قسم سے استدلال کرنا متعدد شرعی نصوص سے اخذ کردہ معنی سے استدلال  
 کرنا ہے اور وہ اپنے مرتبے اور دلیل بننے میں عام شرعی نصوص کے مرتبے کی طرح ہے۔ شریعت  
 کا معنوی عموم اس کے لفظی عموم کی طرح ہی ہے۔

دوم: فقہی قواعد اور شریعت اسلامی کے مقاصد کے درمیان تعلق کی صورتوں میں سے یہ  
 بھی ہے کہ یہ قواعد ہی شریعت کے کلی مقاصد کو نظری پہلو اور مجرذ ذہنی افق سے حقیقت اور عمل کے  
 میدان میں لاتے ہیں۔ اور یہ اس لئے کہ مقاصد وہ مصالح ہیں جن کا شارع نے اپنی شریعت  
 میں قصد کیا اور قواعد وہ کلی احکام ہیں جن سے جزئیات متفرع ہوتے ہیں، تو مقاصد شریعت کی  
 حکمت کا بیان ہیں۔ اور قواعد اس حکمت کی عملی تعبیر و تشکیل، مصالح اس وقت تک حقیقت و عمل  
 سے دور نظر یہ کے دائرہ میں رہتے ہیں۔ جب تک کہ ان کو عملی احکام کی صورت میں نمود و ظہور نہ  
 ملے۔ یہ کام فقہی قواعد کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔ علمائے اسلام (اللہ انہیں جزائے خیر دے) کے  
 فقہی ورثہ میں غور کرنے پر ہمیں یہ بات ملتی ہے کہ انہوں نے ان قواعد کو کیسے بہتر طریقے پر  
 استعمال کیا ہے، اس بات کا ادراک رکھتے ہوئے کہ ان کی اچھی تنفیذ ہی کے ذریعہ وہ مقاصد

۱ شاطبی/الموافقات: ۳/۲۹۸

۲ الموافقات: ۳/۳۰۴

حاصل ہو سکتے ہیں جن کا شارع نے قصد و ارادہ کیا ہے۔ اس کی مثال امام جوینی کا یہ اجتہاد ہے کہ اگر حکومت کے خزانہ سے لشکر کے اخراجات کے پورے کرنا ممکن نہ ہو تو بقدر ضرورت ٹیکس لگائے جاسکتے ہیں۔

امام الحرمین نے جس وقت یہ فتویٰ دیا اس وقت مسلمانوں پر ایک دشمن کا شدید خطرہ لاحق تھا۔ اس پس منظر میں انہوں نے فرمایا: دین میں مسلمانوں کے لئے کفار کے اتحاد کی طرف سے ان دیکھی کرنا جائز نہیں ہے اگر اس طرح کی حالت میں توقف کرنا اور رک جانا فرض کر لیا جائے تو بندھن کھل جائے گا۔ نظام بکھر جائے گا۔ اور خطرہ کو دفع کرنا اس کے واقعہ ہونے کے بعد زائل کرنے کے مقابلہ آسان ہے۔ ساری دنیا کے مال مل کر بھی اس کی قیمت نہیں ہو سکتے کہ مسلمانوں کے ایک گاؤں پر بھی کفار کا قبضہ ہو جائے۔ اور اس میں مسلمانوں کی خوں ریزی ہوگی اور ان کی حرمتیں پامال ہوں گی۔ اگر خدا نخواستہ ایسا ہو گیا، تو اس کی تلافی ممکن نہیں ہوگی۔ بس کف افسوس ملے اور قسمت کو روئیے۔ اس اجتہاد میں ہم کو یہ حکم ملتا ہے کہ حکومت کا خزانہ اگر کم پڑ جائے تو نئے ٹیکس لگانا ضروری ہوگا۔ اور اس حکم کا مآخذ متعدد قواعد قرار دیئے گئے ہیں جن میں سے کچھ مندرجہ ذیل ہیں:

الف- ”الدفع اھون من الرفع“ ہے جو یہ مفہوم دیتا ہے کہ مفسدہ کا اس کے واقع ہونے سے پہلے ہی دور کرنا اس بات سے زیادہ آسان اور بہتر ہے کہ اس کے واقع ہونے کا انتظار کیا جائے پھر اس کے بعد اسے زائل کیا جائے۔

ب- ”یختار اھون الضرین“ یہ وہ قاعدہ ہے جو امام جوینی کے اس خیال کا سبب ہے کہ مال دینے میں اگرچہ ایک مفسدہ ہے، لیکن یہ اس سے ہلکا ہے کہ کافر مسلمانوں کے علاقوں پر قبضہ کر لیں، ان کا خون بہائیں اور ان کی آبرو پامال کریں۔

امام جوینی نے ان قواعد کی تنفیذ اور ان کو استعمال کر کے اس مقصد شریعت کے نظریہ کو عملی



حکم کی صورت دی ہے۔

سوم: ضبط و تقیید:

مقاصد شریعت کے معانی میں عموم کلیت اور وسعت کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے اکثر میں ضبط اور مقید کرنے کے محتاج ہوتے ہیں تاکہ ان میں وہ معنی داخل نہ ہو جائیں جو ان میں سے نہیں ہیں یا ان میں سے وہ معنی نکل نہ جائیں جو خالص ان کے مدلول میں سے ہیں، فقہی قواعد بہت سے حالات میں یہ کام کرتے ہیں کہ وہ مقاصد شریعت کو منضبط کرتے اور واضح کرتے ہیں کہ کب وہ مقصد ایک شرعی مقصد بنے گا اور کس وقت اس سے شریعت اور اعتبار کا وصف نکل جائے گا۔ اسی کی مثال ہے کہ: شارع کا مقصد لوگوں کے عرف و عادت کا اعتبار اور رعایت کرنا ہے۔ تو بہ کلی اور عام قسم کا نیز ایسا مقصد ہے جو تجریدی نوعیت کا خیال و فکر اور نظریہ ہے۔ لیکن متعدد فقہی قواعد اس نظریہ کی عملی اور منضبط تعبیر کرتے ہیں، اور اس کو مقید کرتے ہیں۔ مثلاً یہ قاعدہ کہ: ”ہر عرف جو نصوص کا مخالف ہو تو وہ ناقابل اعتبار ہے“<sup>۱</sup>

جس نے (قاعدہ) عادت کے اعتبار کے لئے یہ قید لگائی کہ وہ قطعی شرعی نصوص اور محکم قواعد شریعت کے خلاف نہ ہو، نیز یہ قاعدہ کہ: ”عادت تب معتبر ہوتی ہے جب وہ کثرت میں ہو یا غالب ہو“<sup>۲</sup> جس نے عرف کے اعتبار کے لئے یہ شرط لگائی کہ وہ اس وجہ سے کثرت اور عموم سے متصف ہو کہ لوگوں کے اقوال و اعمال پر غالب ہو۔

مکلفین سے ضرر کے ہٹانے اور زائل کرنے کا شارع کے قصد جسے ”لا ضرر و لا ضرار“ اور ”الضرر یزال“ کے قاعدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی وضاحت اور بیان کے لئے متعدد قواعد آئے ہیں۔ جو ضرر کے ازالہ اور اسے دور کرنے کے لئے ضابطہ ہوتے ہیں اور اس

۱ سرحدی/مبسوط ۱۲/۱۹۶

۲ الاشیاء والنظار: ص ۱۰۱

ضرر کی وضاحت کرتے ہیں جسے روکنے اور دور کرنے کا شارع قصد کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ قاعدہ ہے جسے امام شاطبی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ ”شرعی طور سے لائی ہوئی مصلحتیں دفع کئے ہوئے مفاسد کا اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا کہ دنیاوی زندگی کو اخروی زندگی کی تعمیر و اصلاح کا ذریعہ سمجھا جائے گا یہ نہ ہو کہ لوگوں کی فاسد خواہشات کے زیر اثر ان کی عام مصلحتوں نہ کہ عام مصالح کے حصول اور عام مفاسد کے دفاع کا حصول اور مفاسد کا دفعیہ مقصد ہو“ گویا انہوں نے یہ قید لگادی کہ مصالح کی بنیاد شارع کا خطاب (نصوص) ہیں نہ انسانوں کی خواہشات اور عقلیں۔

شرعی مقاصد کو ضبط کرنے، ان کو واضح کرنے اور ان کی حقیقت کو بیان کرنے والے ان قواعد کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا ہے کہ ان کو بنیاد بنا کر گمراہ کن تحریکیں اور دعوتیں شریعت کے محرمات کو حلال بنانے کی کوشش کرتی ہیں۔ مثلاً قومی آمدنی میں اضافہ کو مقصد اور مصلحت بنا کر شراب کی خرید و فروخت کے لئے لائسنس کا مطالبہ۔ اور میراث سے لڑکی کو لڑکے کے برابر حصہ دینے کا اعلان اس لئے کہ اس میں لڑکی کی مصلحت ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی افکار اور دعوتیں ہیں جو درحقیقت مصلحت کے اعتبار کے اس قاعدے کے خلاف ہیں جس پر یہ حضرات اپنے خیال اور مطالبہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ مصلحت اور مفسدہ کے اعتبار اور رعایت کے لئے قواعد فقہیہ کی صراحت کے مطابق یہ شرط ہے کہ نصوص اس مصلحت یا مفسدہ کا اعتبار کرتی ہو یعنی مصلحت کی تعیین شریعت کرے گی نہ کہ لوگوں کی فاسد خواہشیں، شریعت اگرچہ انسانوں کی مصالح کے لئے ہی ہے لیکن شارع کی بصیرت اور مشیت کے مطابق نہ کہ انسانوں کی فاسد خواہشات کے مطابق ۲۔

چہارم: اور فقہی قواعد مقاصد شریعت سے ایک دوسری جہت سے بھی تعلق رکھتے ہیں، اور وہ جہت مکلف کے قصد کا اعتبار ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ تمام فقہی قواعد اس لئے آئے

۱ موافقات: ۱۷۲

۲ الموافقات: ۱۷۲/۲

ہیں۔ تاکہ مکلف کے قصد کو منضبط کریں اور اس کی اصلاح کریں، تاکہ وہ شارع کے قصد کے مطابق ہو جائے اس کی مثال ”الامور بمقاصدھا“ اور اس سے متفرع قواعد ہیں جیسے یہ قاعدہ کہ ”شارع نے مکلف سے اس کا مطالبہ کیا ہے کہ کسی فعل سے مکلف کا قصد شریعت کے اس قصد کے موافق ہو جو اس نے تشریح سے کیا ہے۔ ان قواعد کا مقصد یہ ہے کہ مکلف کے محرکات اور مقاصد کو منضبط کیا جائے اور ان کو شارع کے مقاصد کے مطابق کیا جائے گویا ان قواعد کا مقصد شارع کے مقاصد کی مکلف کے غیر مشروع مقاصد سے حفاظت ہے۔ اس لئے کہ مقاصد جب تک صرف دل میں ہو وہ محض نفسیاتی محرکات ہیں، لیکن جب ان پر عمل کیا جائے تو وہ خارجی وجود میں مجسم واقعہ بن جاتے ہیں اور غیر مشروع ہونے کی حالت میں وہ عمل کو مشروع کرنے کے شارع کے مقصد کو ضائع کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ اس طرح مقصد اور عمل دونوں باطل ہو جاتے ہیں۔

مکلفین کے قصد کو منضبط کرنے والے ان قواعد نے اپنے ذیلی قواعد کے ذریعہ شریعت کے مقاصد کی حفاظت میں بڑا رول ادا کیا ہے۔ اس کی مثال: یہ ہے کہ شارع نے نکاح کو اس لیے مشروع کیا کہ اس میں کچھ اصلی مقاصد ہیں، یعنی نسل کے تسلسل اور اس کے اضافے اور ترقی وغیرہ اور کچھ تبعی مقاصد ہوتے ہیں جیسے عورت اور اس کے جمال اور مال سے مستفید ہونے کی فطری خواہش۔ جب مکلف ان شرعی مقاصد کو چھوڑ کر دوسری طرف متوجہ ہوگا۔ مثلاً نکاح سے اس کا مقصد صرف یہ ہو کہ وہ تین طلاقیں دینے والے شوہر کے لئے عورت کو حلال کرے، تو مکلف اپنے اس ارادے سے نکاح کے سلسلے میں شارع کے مقصد کی مخالفت کرنے والا ہوگا اور اس مصلحت کو ضائع کرنے والا ہوگا جس کا شارع نے شرعی نکاح کو مباح قرار دینے کے لئے غایت اور مقصد کے طور پر حکم دیا ہے۔

شرعی مقصد کی حفاظت کے سلسلے میں وارد اس قاعدہ کی بہت سی جگہوں پر تطبیق کی جاسکتی

-ہے-

اس تفصیل سے فقہی قواعد کی اہمیت مقاصد شریعت سے ان کے گہرے تعلق کی نوعیت

سامنے آجاتی ہے، ان کا کردار وضاحت، ضبط اور مقید کرنا بھی ہے اور حفاظت و نگرانی کا بھی

-ہے-

## مبحث ثالث

اصولی قواعد اور مقاصد شریعت کے درمیان تعلق۔

اصولی قواعد کا مطالعہ کرنے والا یہ دیکھے گا کہ اپنے اس موضوع کی حیثیت سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

قسم اول: شرعی احکام کے اصولی قواعد جیسے ”الوجوب يتضمن تحريم الترك“ اور ”الحکم اذا وجب بعلة زال بزوالها“، ”التخيير ينفى الوجوب“، ”المعين لا يقع الامتثال الا به“، ”مالم يتم الواجب الا به فهو واجب“، اور اس کے علاوہ حکم شرعی: یعنی افعال مکلفین سے متعلق شارع کا خطاب والے دیگر قواعد اور جس میں اقتضاء، تخیر، یا وضع پایا جائے۔

قسم دوم: ایسے قواعد جو الفاظ سے شرعی احکام کو مستنبط کرنے سے تعلق رکھتے ہیں یہ لغوی اصولی قواعد کے نام سے معروف ہیں۔ ان قواعد کی بنیاد پر شرعی نصوص کی صحیح فہم و تفسیر کی جاتی ہے جیسے: ”الامر المطلق يدل على الوجوب“، اور ”الامر المطلق يقتضى الفور“، اور ”النهي عن الشيء يقتضى الفساد“ اور ”ما بعد الغاية يخالف ما قبلها“ اور ”دليل العبارة مقدم على مفهوم المخالفة عند التعارض“، وغیرہ۔ دیگر قواعد جن کی بنیاد پر قرآن و سنت سے فقہی احکام کا استنباط کیا جاتا ہے۔

یہ قواعد الفاظ کی معانی پر دلالت کے سلسلے میں علماء عربیت کے استقراء سے اور عرب کے نظم و نثر کے جائزے سے ماخوذ ہیں۔ ساتھ ساتھ کتاب و سنت کے نصوص کے استعمالات کا بھی لحاظ کیا گیا ہے۔

قسم سوم: ایسے قواعد جو دلائل اور شریعت کے مصادر سے تعلق رکھتے ہیں، اور ان قواعد کا موضوع شریعت کے مآخذ اور وہ دلائل ہیں جن سے احکام اخذ کئے جاتے ہیں، خواہ وہ اصلی دلائل ہوں یا تبعی، جیسے ”لا طریق الی اثبات القرآن الا ینقل متواتر یوجب العلم و یقطع العذر“ یعنی قرآن صرف ایسے تواتر سے ثابت ہو سکتا ہے جس سے قطعی علم حاصل ہو اور شبہ کا کوئی عذر نہ بچے۔ یا صحابی کا کہنا کہ یہ ”سنت“ ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہماری مساوات ہے سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس پر دلالت کرے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے۔“

تینوں قسموں میں سے کسی بھی قسم کے تحت تمام اصولی قواعد میں غور کرنے سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کا محور مختلف ذرائع سے احکام کے استنباط کی کیفیت ہے۔ ان قواعد میں ہم بہت کم ایسی بات پاتے ہیں جو ان غایات اور مقاصد کی طرف اشارہ کرتی ہو جن کا انسانی زندگی میں حصول احکام کا مقصد ہے۔ اسی چیز نے شیخ محمد طاہر بن عاشور کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ ”اصول فقہ کے بیشتر حصے کی بنیاد شریعت کی حکمت اور مقاصد کی تحصیل نہیں ہے بلکہ ان کا اصل حصہ ایسے قواعد ہیں جن کے ذریعہ شارع کے الفاظ سے احکام کے استنباط کے تفریح میں مدد ملتی ہے“۔<sup>۱</sup>

ان کا احساس ہے کہ جن بحثوں سے اصول فقہ کی کتابیں بھری ہیں وہ نامکمل ہیں۔ اس لئے کہ اصولیین کی یہ بحثیں صرف ان قواعد تک محدود ہیں جن کا تعلق الفاظ سے ہے، مثلاً عموم، اطلاق، نص، ظاہر اور تاویل، ترجیح اور نسخ کے مسائل وغیرہ۔ ان کا کوئی تعلق شریعت کے عمومی مقاصد سے نہیں ہے جب کہ بسا اوقات فقہ کی اونچی کتابوں کا مطالعہ کرنے والا ان میں شریعت کے مقاصد کے سلسلے کی نہایت قیمتی باتیں اور بہت سے اہم قواعد پاتا ہے جن کا کوئی تذکرہ علم

۱ طاہر بن عاشور، مقاصد الشریعہ، صفحہ: ۱۶۷

اصول میں نہیں ملتا۔ اور علم اصول کے چند ہی مسائل اس سے مستثنیٰ قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ جن کو ہم اصول فقہ کے بعض مسائل کی تہوں میں پوشیدہ یا پھر اصول کی کتابوں کے آخر میں کچھ کم مشہور ابواب کے تحت پاتے ہیں، جہاں تک پہنچنے اہل علم اور طلبہ بھی اکتا چکے ہوتے ہیں۔

یہ مباحث ہیں: مناسبت، علت کے مسالک، مصالح مرسلہ، تواتر اور معلوم بالضرورة علت کے مسالک، من الدین کے مباحث نیز مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی بحث جب کہ موجب اور موجب میں اتحاد پایا جائے یا اختلاف پایا جائے۔<sup>۲</sup>

شیخ طاہر بن عاشور کی مذکورہ تنقید اگرچہ اس اعتبار سے بالکل صحیح ہے کہ اصولیین نے مقاصد کے موضوع پر کوئی مستقل باب خاص نہیں کیا ہے جس میں اس علم پر گہری بحث کی جاتی، لیکن پھر بھی علماء امت کی متروکہ علمی میراث کا مطالعہ کرنے والا یہ ضرور پاتا ہے کہ مقاصد شریعت سے متعلق نہایت گہرے مباحث ان کے یہاں موجود ہیں۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اصول فقہ کے علماء نے مقاصد شریعت سے غفلت نہیں برتی ہے، لیکن یہ بحیثیں علم اصول فقہ کے بہت سے مسائل اور مباحث کے ضمن میں پائی جاتی ہیں۔ مقاصد شریعت کا ہمہ جہتی کلی نظریہ ان کے یہاں عام طور پر نہیں ہے، اور اس حقیقت کا انکشاف متعدد مباحث، موضوعات اور اصول کے گہرے جائزے اور مطالعے کے دوران ہوتا ہے، صرف نمونے کے طور پر چند مثالیں یہاں دی جا رہی ہیں:

اول: ان اصولی مباحث میں سے جن کو اکثر اصولی تصنیفات نے ذکر کیا ہے، علت کے مسالک کی بحث ہے، مسالک علت سے مراد شرعی احکام کی علتوں کی معرفت کے طریقے ہیں۔ یہ طریقے ہیں نص، ایما، اجماع، مشابہت، حکم کا دوران، سرو تقسیم اور مناسبت اور وہ تمام قواعد جو علت تک رسائی کے لئے طریقے ہیں وہی مقاصد کی تعیین و تحدید، ان کے ادراک اور ان تک

۱ مقاصد الشریعہ، صفحہ: ۱۶۷

۲ مقاصد الشریعہ، ص ۱۶۸

رسائی کے بھی ذرائع ہیں۔ جیسے ایماء کے قواعد جن میں سے یہ ہے کہ شارع کا کسی چیز کی مصالح بیان کرتے ہوئے اس کا حکم دینا یا کسی چیز کے مفاسد بیان کرتے ہوئے اس سے روکنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ مصلحت کا حصول اور مفسدہ کا دفع کرنا امر و نہی کی علت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿و اعدوا لہم ما استطعتم من قوۃ و من رباط الخیل.....﴾ اور پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس حکم کے مصالح کے بیان کے طور پر یہ کہنا کہ: ﴿ترہبون بہ عدو اللہ و عدوکم و آخرین من دونہم لا تعلمونہم اللہ یعلمہم﴾ [الانفال: ۶۰] جس سے پتہ چلتا ہے کہ طاقت جمع کرنے کے حکم کی علت اور مقصد دشمنوں کو ڈرانا، ان کو مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے خیال سے روکنا ہے۔ اس لئے کہ کمزوری طاقت و روکڑم اور زیادتی اور حملے پر ابھارتی ہے۔ اس کی مثال: اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغير علم﴾ [الانعام: ۱۰۸] اس طور سے کہ یہاں آیت اس حکم پر مشتمل ہے کہ مشرکوں کے معبودوں کو برا بھلا نہ کہا جائے، پھر اس کے بعد اس کی علت اور مقصد کا بیان ہے اور وہ ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی تعظیم اور تنزیہ، اور چونکہ ان کے معبودوں کو برا بھلا کہنے سے ان کی حماقت و جہالت میں مزید اضافہ ہوتا ہے اور وہ اللہ کی شان میں گستاخی کرنے لگتے ہیں اس لئے اس سے بھی منع کیا گیا ہے۔

تو یہ قواعد احکام کی علتوں اور ان کے مقاصد تک رسائی حاصل کرنے اور ان میں غور کرنے کے طریقوں کی طرف مجتہد کی رہنمائی کرتے ہیں۔ لہذا ان سے بحث کرنا خاص طور پر مقاصد کے مسائل پر ہی بحث شمار ہوگا۔

دوم: تمام اصولی تصنیفات میں احکام شریعت کے اصلی و تبعی یا نقلی و عقلی یا متفق علیہ و مختلف فیہ دلائل کے موضوع پر مختلف اعتبارات سے بحث کی گئی ہے۔ اور احکام کے دلائل کے موضوع کی بحث کا تقاضا ہے کہ مقاصد شریعت پر بھی بحث کی جائے، خاص طور سے مصالح مرسلہ



استحسان، سد ذرائع اور عرف میں۔ یہ تمام دلائل اور ان سے جو قواعد اور اصول متفرع ہوتے ہیں وہ مقاصد کی نظر یہ کے نتائج میں سے ہی ہیں۔ مصلحت مرسلہ پر عمل کرنا، اجتہاد میں مقاصد شریعت کے لحاظ کے نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے۔ اور جب ہم مصلحت مرسلہ کی حقیقت اور اس کی شرطوں کی طرف لوٹتے ہیں تو ہم پوری بحث کو مقاصد کے مبارک درخت کے پھلوں میں سے ایک پائیزہ پھل پاتے ہیں۔ اس کا انکشاف امام غزالی کرتے ہیں:

”ہر مصلحت جس کی بنیاد شرعی مقصود کی حفاظت ہو اس کا کتاب و سنت اور اجماع سے مقصود ہونا معلوم ہے۔ وہ اس اصول سے خارج نہیں ہے، لیکن اس کا نام قیاس نہیں بلکہ مصلحت مرسلہ رکھا جائے گا“<sup>۱</sup>۔ یعنی مصالح مرسلہ پر عمل درحقیقت ان مصالح پر عمل کرنا ہے جو براہ راست مقصود شارع ہیں، امام شاطبی اس معنی کو اپنے اس قول سے ادا کرتے ہیں: ”ہر شرعی اصل جس کے حق میں معین نص گواہی نہ دے اور وہ شریعت کے احکام و تصرفات کے مناسب ہو اور اس کا معنی شریعت کی دلیلوں سے لیا گیا ہو، تو وہ صحیح ہے۔ اس پر احکام کی بنیاد رکھی جائے گی، اور اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی تائید ایک کلی اصل سے ہو رہی ہے۔ اور کلی اصل اگر قطعی ہو جائے تو وہ کسی منفرد و معین دلیل کے مساوی بلکہ کبھی اس سے طاقتور بھی ہو سکتی ہے“<sup>۲</sup>۔ مجتہد کسی فعل پر مصلحت مرسلہ ہونے کا حکم اسی وقت لگاتا ہے جب کہ وہ اسے شریعت کے عام مقاصد، اس کے ثابت شدہ اصولوں اور کلی مقررات پر پیش کر لیتا ہے، جن کا شارع کے قصد نے بہت سی شرعی دلیلوں کے ذریعہ اعتبار کیا ہے۔ جیسے: شارع کا پانچوں ضروریات یعنی دین، نفس، نسل، عقل اور مال کی حفاظت کو مقصد بنانا اور شارع کا مکلفین سے تنگی دور کرنے کا قصد اور بیک وقت دنیا اور آخرت دونوں میں بندوں کی مصالح کے حصول کا شارع کا قصد، اور ان کے علاوہ دیگر مقاصد ہیں جن کو فعل کے مصلحت مرسلہ ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں معیار

۱۔ غزالی/المستصفیٰ: ۱/۳۱۱

۲۔ الموافقات: ۱/۳۹

مانا جاتا ہے۔

امام شاطبی نے اس اصول کی صحت کے لئے دس مثالیں دی ہیں، جن کے ذریعہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کے مصلحت مرسلہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی قطعی اور اصلی شرعی مصلحت کے تحت آتی ہو۔ جیسے صنایع کو ضامن قرار دینا اور ملزم کو ایذا پہنچا کر جرم کی تحقیق کا جواز۔ جو عام مصلحت کے خاص مصلحت پر مقدم کرنے سے متفرع ہے اور جماعت کو کسی ایک فرد کی وجہ سے قتل کرنا، اور حرام سے بقدر ضرورت کھانے کا جواز، جان کی حفاظت کی اصل کی طرف لوٹنا ہے، اور خراج نافذ کرنا اور افضل کے ہوتے ہوئے اجتہاد کے درجے سے عاجز کم تر شخص کی بیعت کا منع ہو جانا اس کی اساس دو ضرروں میں بڑے ضرر کے دفع کرنے کا وجوب ہے۔ کسی بڑے ضرر کو دفع کرنے کے لئے دو مفسدوں میں کم تر مفسدہ کا ارتکاب کرنا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر مثالیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مصلحت مرسلہ پر عمل کرنا دراصل شارع کے کلی مقاصد پر عمل کرنا ہے اور یہ کہ تمام فروع جو مصالح مرسلہ کی اصل سے ماخوذ ہیں وہ درحقیقت شارع کے مقصود مصالح سے ماخوذ ہیں۔ اور یہی بات سد ذرائع کے قاعدہ کی بھی بنیاد ہے۔ یہ قاعدہ مقاصد کی طرف توجہ کا نتیجہ ہی ہے اس طور سے کہ سد ذرائع ان وسائل کو ختم کرنا اور روکنا ہے جن کا ظاہر شرعی ہے اور جو اکثر یا ہمیشہ ممنوع مفسد تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور مقاصد شریعت سے اس اصولی منہج کا تعلق ذرائع کے تینوں ارکان کی طرف نظر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) مشروع وسیلہ (۲) وہ غیر مشروع عمل جس تک یہ وسیلہ پہنچانا ہے۔ (۳) ان دونوں کے درمیان کا واسطہ اور وہ ہے وسیلہ کا استعمال۔ تو جب مشروع وسیلہ اکثر اوقات یا غالباً کسی ممنوع انجام تک پہنچانے والا ہو گیا تو یہ وسیلہ بھی ممنوع ہو گیا انجام کے مفسدہ کی وجہ سے۔ اس لئے کہ وہ اصل یعنی ذریعہ کی مصلحت کے مقابلہ میں غالب اور زیادہ بڑا ہے۔ جیسے مشرکین کے معبودوں کو

۱۔ اس مفہوم کو ابن رشد کی ”مقدمات“ میں دیکھئے: ۲/۵۲۴، اور قرطبی/الجامع الاحکام القرآن، ۲/۵۷-۵۸،  
الموافقات: ۱۹۸/۴

برا بھلا کہنے سے روکنا، اور منافقین کو قتل نہ کرنا ان افعال کو ان کے اس انجام بد کی طرف دیکھتے ہوئے سد ذرائع کے طور پر حرام قرار دیا گیا ہے، جو انجام بدان کے جواز کی صورت میں وجود میں آتا اور شارع کے مقصد کے خلاف ہوتا۔ اسی لئے شارع نے ان کو اپنے مقصود کی حفاظت اور فوت ہونے اور ہلاک ہونے سے بچانے کی غرض سے حرام کر دیا۔

مقاصد کا اعتبار اور لحاظ ہمیں استحسان میں بھی ملتا ہے۔ اس لئے کہ جب ہم اس دلیل پر گہری نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اس کا مقاصد شریعت سے مضبوط تعلق ملتا ہے۔ اس کی طرف ابن العربیؒ کی تعریف رہنمائی کرتی ہے، وہ کہتے ہیں: کہ استحسان اس عام دلیل کے مقتضی کو ترک کرنا ہے جو حکم میں غلو اور مبالغہ تک پہنچا دے۔ تو بعض مقامات میں اس دلیل کو ایسے معنی کے حصول کے لئے ترک کر دیا جاتا ہے جو حکم میں موثر ہو اور اس مقام کے ساتھ خاص ہو۔ ان کا قول کہ ”استثنائی طور پر اور رخصت پر عمل کرتے ہوئے“ اس سے استثناء کے سبب کی طرف اشارہ ہو گیا کہ یہ اس وقت ہے جب دلیل کے عموم اور اطلاق پر عمل سے حرج لازم آئے۔ اس وقت استثنائی جائز ہو گا تا کہ حرج کو دور کیا جائے اور مصلحت کو حاصل کیا جائے۔ مکلفین سے حرج کو دور کرنا مقاصد شریعت کا ایک اہم ترین مقصد ہے، اور اسی نے ہمارے اصولی استحسان کا راستہ پیدا کیا ہے، اسی لئے امام سرہسی فرماتے ہیں کہ ”کہ استحسان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ: یہ کشادگی اختیار کرنا اور نرمی چاہنا ہے نیز کہا گیا ہے کہ استحسان، فراخی اختیار کرنا اور راحت چاہنا ہے۔ ان عبارتوں کا اصل مغزیہ ہے کہ آسانی کے لئے تنگی کو چھوڑ دیا جائے۔“<sup>۱</sup>

میں کہتا ہوں کہ دراصل رفع حرج کے اصول و مقصد شریعت کی تطبیق ہی ہے اور اس کو دور کرنے کے لئے رفع حرج کے سد ذرائع اور استحسان کے دوران مجتہد جس عمل کو انجام دیتا ہے، امام شاطبیؒ نے اس کی ایسی توضیح کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصل ہدف، ایسا

۱۔ موافقات: ۴/۲۰۸، اعتصام، ۲/۱۳۹

۲۔ سرہسی/مبسوط: ۱۰/۱۳۵

مقاصد کی عمل ہوتا ہے جس کی بنیاد نظریہ مصلحت پر رکھی گئی ہے اور جس کا مقصد شریعت میں نقص یا ان کے ضائع ہونے سے حفاظت ہے۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی ”کوئی۔ فعل۔ کسی مصلحت کے لئے مشروع ہوتا ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے یا وہ فعل کسی مفسدہ دفعیہ کے لئے مشروع ہوتا ہے، لیکن کبھی اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ اس سے کوئی دوسرا مفسدہ وجود میں آتا ہے جو اس کی مصلحت کے مساوی یا زیادہ بڑا ہوتا ہے۔ تو اگر کوئی اس کو مطلقاً جائز قرار دیا جائے تو اس سے مفسدہ وجود میں آئے گا۔ اسی طرح اگر مفسدہ کو دیکھتے ہوئے کسی فعل کو ممنوع قرار دیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ ایک مفسدہ کو دور کرنے سے دوسرا اس سے بڑا مفسدہ لازم آجائے۔ ایسی صورت میں مطلقاً اس کو ممنوع کہنا مشکل ہوگا۔

مجتہد کے لئے یہ ایک مشکل عمل ہے لیکن ہے پر لطف بھی اور خوش انجام بھی، اور مقاصد شریعت پر قائم بھی ہے۔<sup>۱</sup>

اس عبارت میں امام شاطبیؒ اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ مجتہد کو افعال کے نتائج کی رعایت سے باخبر ہونا چاہئے، اس کو پتہ ہونا چاہئے کہ کسی ثابت اصل سے اگر کوئی عمل ابتداءً جائز ہوتا ہے تو مستقل طور اس کو ہر حال میں جائز قرار دے دینا اور بغیر دیکھے کہ بعض حالات میں اصل مصلحت مقصودہ سے کتنے بڑے مفسدہ لازم آ رہے ہیں، کتنا خطرناک ہے۔ اس حالت میں مجتہد کا فریضہ ہے کہ وہ فعل کی ممانعت کا اس ضرر رساں نتائج اور ممنوع مفسدہ کا اعتبار کرتے ہوئے حکم دے اور ذرائع کو روکنے کے لئے اور مقاصد شریعت کی ضائع ہونے سے حفاظت کے لئے فعل کی ممانعت کا فیصلہ کرے، چاہے، وہ فعل اپنی اصل میں مشروع ہو، اس لئے کہ مجتہد کی مقاصد کی نظر و بصیرت رہنمائی کرتی ہے کہ اس کے نتائج کے مفسدہ اصل کی مصلحت سے بہت بڑھے ہیں۔ فعل کی عدم مشروعیت سے جو پہلے ثابت ہو چکا ہے اس کی فعل کی ممانعت کا قول کبھی کبھی مصالح کے

۱۔ موافقات: ۴/۱۹۵

فوت ہونے اور ایسے مفاسد کے واقع ہونے تک پہنچا دیتا ہے۔ جو ان مصالح سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں جن کا شارع نے اس فعل کی ممانعت سے ارادہ کیا ہے، اگر ہم اس اصل دلیل کی بنا پر اس کو ممنوع ہی قرار دیتے رہیں تو اس کے ایسے ضرر رساں نتائج مرتب ہوں گے جن کا نقصان مکلفین کو پہنچے گا۔ اور اس فعل کی ممانعت سے شارع کے مقصد کے بھی مخالف ہوں گے، یہاں استحسان کا طریقہ کام آتا ہے جو مجتہد پر اس دلیل کے بموجب فتویٰ دینے سے روکتا ہے۔ تاکہ مقاصد شریعت کی ضائع ہونے سے حفاظت ہو۔

سد ذرائع اور استحسان میں سے ہر ایک میں مجتہد دلیل عام کو چھوڑتا ہے تاکہ مصلحت کی تحصیل ہو اور مفسدہ دور ہو۔ لیکن سد ذرائع میں مجتہد ایسی دلیل کو ترک کرتا ہے جو مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لیکن اس پر عمل بعض حالات اور صورتوں میں ایک بڑے مفسدہ تک پہنچا دیتا ہے۔ جب کہ استحسان میں ایسی دلیل کو چھوڑتا ہے جو ممانعت کا تقاضا کرتی ہے اور اس پر عمل تنگی کا سبب ہوتا ہے۔ بہر حال یہ دونوں طریقے ایسے اجتہادی عمل ہیں جو دلیل عام سے استثنائی پر مشتمل ہیں۔ سد ذرائع میں دلیل عام مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور استحسان میں عدم مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے۔ دونوں میں استثنائی سے مقصد یہ ہے کہ مصلحت اور عدل کی حفاظت ہو۔ اور میں نے محض اس کی چند مثالیں دی ہیں، اور یہاں پر متعدد دیگر اصولی مباحث ہیں جن میں مقاصد کی نظر یہ موجود ہوتا ہے جیسے مطلق و مقید اور عام و خاص کی بحث اور مکلف بنانے، وضع کرنے سے متعلق شرعی احکام کے مباحث اور ان کے علاوہ بہت سے مباحث ہیں جن میں علم مقاصد کے اصول و فروع اور جزئیات بکھرے ہوئے ہیں۔ لیکن شیخ ابن عاشور کا تبصرہ غور و فکر توجہ دینے کے لائق بنا رہے گا۔ وہ یہ کہ اصولی فقہ پر اور اس کے مباحث پر لفظی اور کلامی مباحث غالب اور چھائے رہے ہیں، جب کہ اس فن میں مقاصد شریعت کو ضروری اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ یہاں تک کہ امام شاطبی آئے جنہوں نے علم اصول فقہ کو مقاصد شریعت سے مربوط کرنے کا کارنامہ انجام دیا اور اسے ان لفظی

مباحث سے پاک کرنے کا بیڑا اٹھایا جن پر کوئی فقہی فرع اور شرعی ادب کی بنیاد نہیں ہوتی۔ مقاصد شریعت سے تعلق کے بغیر لغوی مباحث میں مبالغہ کرنے سے میرے خیال میں بہت سی ایسی معاصر آراء سامنے آئیں جن کے حاملین شرعی نصوص کو صحیح طور سے نہیں سمجھ سکے، انہوں نے مقاصد پر غور کئے بغیر صرف لغوی قواعد کی بنیاد پر اجتہاد کئے۔ ممکن ہے کہ یہاں بعض افکار اور فتوؤں کو بطور دلیل پیش کروں، مثال کے طور پر یہ کہ بعض معاصرین نے فتویٰ دیا ہے کہ میت کے اعضاء سے استفادہ مطلق حرام ہے۔ اس بنا پر کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”میت کی ہڈی کو توڑنا زندہ شخص کی ہڈی توڑنے ہی کی طرح ہے“۔ ان لوگوں نے اس مشہور اصولی قاعدہ کو استعمال کیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ عام اپنے عموم پر اس وقت باقی رہے جب تک کہ کوئی چیز خاص نہ کر دے۔ ان حضرات نے اس بناء پر انسانی اعضاء کی پیوند کاری کو حرام قرار دیا ہے، چاہے عطیہ دینے والا زندہ ہو یا مردہ۔ اس لئے کہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے مطلقاً انسانی اعضاء کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس اجتہاد میں خلل اور غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ اس کی متعدد جہات سے مقاصد کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

پہلا: یہ کہ اجتہاد کرنے والے حدیث کے ظاہر پر ٹھہر گئے۔ اور اصولی قاعدہ ”العام یبقی علی عمومہ“ کی خود کار تطبیق دے دی اور حدیث کا مقصود میت کی حرمت، عزت کی تاکید ہے اس کا مطلب ہے کہ جس طرح زندہ شخص پر زیادتی کرنے کے لئے ہڈی توڑ کر تکلیف دینا جائز نہیں ہے اسی طرح مردہ کو ہڈی توڑ کر تکلیف دینا بھی جائز نہیں اس لئے کہ میت کے لئے وہی حرمت و عزت ہے جو زندہ شخص کے لئے۔

یہ مفہوم اور معنی باحیات شخص کی زندگی یا اس کے کسی عضو کی حفاظت کے لئے میت کے اعضاء سے فائدہ اٹھانے کی صورت میں متحقق نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ اس کے عضو کو منتقل کرنے

۱ ابن حبان ۳۱۶۷، ابوداؤد، ۳۲۰۸

سے مقصود اس کو تکلیف دینا نہیں ہے اور نہ ہی اس کی حرمت و عزت کو کم کرنا ہے۔ اس کا مقصد ایک دوسری انسانی جان کی حفاظت کرنا ہے جس کی حفاظت کو اللہ تعالیٰ نے دین کا اہم اور عظیم ترین مقصد بنایا ہے اور ایک انسانی فرد کی زندگی بخشنے کو ساری انسانیت کو زندہ کرنے کے درجہ میں رکھا ہے۔ یہ بات انسان کے پیدا کرنے والے اور زندگی اور موت دینے والے نے بیان کی ہے ﴿وَمِنْ أَحْيَاهَا فَكُنَّا مَأْكُومًا﴾ ان حضرات نے حدیث کا استعمال اس کے محل میں نہیں کیا ہے۔

دوم: ان حضرات کے ذہن و نظر سے ایک اور مقاصدی پہلو اوچھل ہو گیا ہے، اور وہ ہے مختلف مفاسد کے درمیان موازنہ اور کم تر کو مجبوراً اختیار کر لینا جیسے: الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف“ اور ”اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمهما بارتکاب اخفهما“ اور ”یختار اھون الضرین“ جو سب کے سب اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ شارع کا مقصد ہے کہ دو مفسدوں میں سے ادنیٰ کا ارتکاب کر کے بڑے سے بچا جائے۔ اس مسئلہ میں بڑا مفسدہ یہ ہے کہ اگر عضو نہ ملا تو متبرع لہ (جسے ہبہ کیا جا رہا ہے) کی جان چلی جائے گی، یا ٹھیک سے زندگی گزارنا ناممکن ہو جائے گا۔

اس مقاصدی نظریہ کو معاصر اجتهادی عمل میں زندہ کرنا لازم ہے، اس میں دین کے اندر کوئی نئی بات ایجاد کرنا یا شریعت میں کوئی نئی بات گڑھنا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اگر ہم خیر القرون کے عہد کی طرف دیکھتے ہیں تو پاتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نصوص کے الفاظ کو مقاصد شریعت کی روشنی میں سمجھتے تھے اور حکم کو اس کی حکمت سے اور تکلیف شرعی کو اس کی مصلحت سے اور امر و نہی کو ان کے غایات و مقاصد سے جدا نہیں کرتے تھے۔ مثلاً اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عزوۃ احزاب کے دن فرمایا: ہر شخص عصر کی نماز بنی قریظہ میں ہی پڑھے، تو کچھ لوگوں کو وقت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوا، تو انہوں نے راستہ میں بنی قریظہ پہنچنے سے پہلے ہی نماز ادا

کر لی۔ دوسروں نے کہا ہم تو وہیں نماز ادا کریں گے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے، چاہے نماز کا وقت ختم ہو جائے۔ راوی کا بیان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک خبر پہنچی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فریق کو ملامت نہیں کی۔<sup>۱</sup>

اس حدیث کے اکثر شارحین نے کہا ہے کہ یہ حدیث بتاتی ہے کہ نصوص کے صحیح فہم کے لئے امر و نہی کے مقاصد کا اعتبار درست ہے۔ یہی طریقہ اپنایا ان صحابہ نے جنہوں نے اپنے اس فہم کی بنیاد پر راستے میں نماز پڑھ لی کہ حدیث سے مقصود جلدی بنی قریظہ پہنچنا ہے۔ درحقیقت نماز کو موخر کرنا فی نفسہ کوئی مقصود نہیں تھا۔

امام نوویؒ نے اس کی وضاحت کی ہے، لکھتے ہیں:

”کچھ لوگوں نے یہ سمجھا کہ مقصود وہاں (بنو قریظہ) جلدی پہنچنا ہے اور یہ کہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہیں ہونا، نہ یہ کہ نماز کو موخر کرنا فی نفسہ مقصود ہے۔ تو بعض صحابہ نے اس مفہوم کو معنی کی طرف دیکھتے ہوئے نہ کہ لفظ کی طرف، اختیار کیا، تو جب انہیں نماز کے وقت کے نکل جانے کا اندیشہ ہوا تو نماز پڑھ لی۔ اور دوسروں نے لفظ کے ظاہر کو دیکھا تو نماز کو موخر کر دیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فریق کو قابل ملامت نہیں ٹھہرایا“۔<sup>۲</sup> رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فریق کو قابل ملامت نہیں ٹھہرایا اس سے علماء نے استنباط کیا ہے کہ اس پر کوئی عیب نہیں لگایا جاسکتا جو حدیث کی تفسیر و تشریح میں ظاہر کی طرف جائے، جیسا کہ اس پر بھی کوئی عیب نہیں لگایا جاسکتا ہے جو حدیث کو سمجھنے میں مقصد اور معنی کی طرف جائے۔ اسی کو امام سہیلی نے اپنے اس قول سے تعبیر کیا ہے کہ ”کسی آیت یا حدیث کے ظاہر کو اختیار کرنے والے پر عیب نہیں لگایا جاسکتا اور نہ ہی اس پر عیب لگایا جاسکتا جو نص سے کسی ایسے معنی کا استنباط کرے جو اسے خاص کر رہا ہو۔“<sup>۳</sup>

۱۔ مسلم، کتاب الجہاد، حدیث، ۱۷۷۰

۲۔ شرح النووی علی صحیح مسلم: ۹۸/۱۲

۳۔ ابن حجر: الفتح: ۷/۴۰۹



ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے کہ خاص اس مسئلہ میں صحابہ کا اختلاف بعد کے اجتہادی فقہی مسالک میں تنوع کی بنیاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: ”بعض نے اجتہاد کیا اور راستہ میں نماز پڑھ لی اور کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد تاخیر نہیں تھی، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد تیزی سے جانا تھا تو ان لوگوں نے مفہوم و معنی کو دیکھا۔ دوسروں نے اجتہاد کیا اور نماز کو بنی قریظہ پہنچنے تک موخر رکھا تو رات میں نماز پڑھی۔ ان لوگوں نے لفظ کو دیکھا، یہ لوگ اہل الظاہر کے سلف ہیں۔ اور وہ اصحاب المعانی والقیاس کے پیش رو۔“

اس واقعہ اور حدیث کی بنیاد پر حدیث کو سمجھنے میں مقاصد کو فیصلہ کن مقام دینا ایک معتبر اصولی اور اجتہاد منہج قرار پائے گا جس ائمہ سلف نے اختیار کیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کو قبولیت اور جواز بھی حاصل ہے، باوجودیکہ اکثر شارحین حدیث اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جن لوگوں نے نماز کو موخر کیا انہوں نے ظاہر نص پر عمل کیا اور نماز کو بذات خود تاخیر کے مقصد سے موخر کیا لیکن ہم حدیث کے بعض شارحین کو پاتے ہیں انہوں نے اشارہ کیا ہے کہ جن لوگوں نے نماز کو بنی قریظہ پہنچنے کے وقت تک موخر کیا، انہوں نے اس لئے موخر کیا کہ انہوں نے بھی یہی سمجھا تھا کہ مقصود جلدی پہنچنا ہے۔ اور اس فہم کی بنیاد پر موخر نہیں کیا تھا کہ فی نفسہ تاخیر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مقصود تھی۔

ابن منیر نے کہا ہے کہ جن لوگوں نے راستہ میں نماز نہیں پڑھی انہوں نے خاص دلیل کا قصد کیا اور وہ جلدی کرنے کا حکم ہے تو ان لوگوں نے نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنے کے عموم کو ترک کر دیا، اور جن لوگوں نے نماز پڑھی، انہوں نے دونوں دلیلوں، نماز اور جلدی کرنے کے وجوب کو جمع کر لیا، تو ان لوگوں نے سواری کی حالت میں ہی نماز پڑھی، اس لئے کہ اگر وہ اتر کر نماز پڑھتے تو انہیں جس جلدی کا حکم دیا گیا ہے اس کی مخالفت ہو جاتی اور صحابہ کے ثاقب فہم سے

۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دار التحیل، بیروت، لبنان: ۱/ ۲۰۳

اس کا گمان نہیں کیا جاسکتا۔ تو ابن المنیر کا یہ کہنا کہ راستہ میں نماز نہ پڑھنا اس بنیاد پر تھا کہ نبی کے مقصود یعنی بنی قریظہ پہنچنے میں جلدی کی مخالفت ہوگی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس فریق کا اجتہاد، لفظ کے ظاہر پر مبنی نہیں تھا، وہ تو نبی کے مقصد پر مبنی تھا۔ جہاں ان لوگوں نے راستہ میں نماز پڑھنے کو نبی کی حکمت کی مخالفت سمجھی اور نبی کی حکمت بنی قریظہ جلدی پہنچنا تھا اسی لئے ان لوگوں نے اس مطلوب مقصد کو پورا کرنے کو قائم کرنے کے لئے راستہ میں نماز کو ترک کر دیا۔ اور جن لوگوں نے راستہ میں نماز پڑھی، انہوں نے بھی اس مقصد کی رعایت کی اور اس علت کو سمجھا۔ اسی لئے سواری کی حالت میں نماز پڑھی، اس لئے کہ اگر وہ اتر کر نماز پڑھتے تو ابن منیر کے خیال کے مطابق جو حکم دیا گیا ہے اس کی مخالفت ہوتی، اگرچہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کو مستبعد سمجھتے ہیں کہ جس گروپ نے راستہ میں نماز پڑھی انہوں نے سواری کی حالت میں نماز پڑھی اس (منیری فہم) کی بنیاد پر صحابہ اس پر متفق تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بنی قریظہ میں پہنچ کر نماز پڑھنے کا جو حکم دیا تھا اس میں مطلوب مقصد کی رعایت ہے۔ تو بعض نے یہ سمجھا کہ مقصود جلدی پہنچنا ہے اس لئے وہ راستہ میں نماز پڑھنے سے رکے رہے اس لئے کہ نماز پڑھنے سے مقصود کو پورا کرنے میں رکاوٹ ہوتی۔ جب کہ دوسروں نے اس مقصد کو بھی سمجھا لیکن انہوں نے اسے اور اس خاص دلیل کو بھی جمع کیا جو نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ ابن منیر کی تفسیر اختیار کریں یا دوسروں کا رجحان دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ دونوں تفسیریں ہمارے سامنے سنت نبویہ کے نصوص کو سمجھنے میں جزئی مقاصد کی رعایت کی اہمیت ظاہر کرتی ہیں، اور اس کا انکشاف کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر وارد ہونے والے کلام کو سمجھنے میں مقاصد کی طرف توجہ کرنا ایسا بنیادی طریقہ ہے کہ اس کی جڑیں اور بنیادیں خیر القرون کے فہم میں پیوست ہیں۔ اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتراف اور اعتبار نے اس منہج کو تسلیم کیا ہے۔ جو اس طریقہ کی صحت کی قطعی دلیل ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کا خیال ہے کہ یہ واقعہ اس پر واضح دلالت کرتا ہے کہ عام نص سے ایسے معنی کو مستنبط کرنا جائز ہے جو اسے خاص کر دے۔<sup>۱</sup> اور لفظ کے ظاہر کو خاص کرنے والا معنی یہاں درحقیقت حکم کی علت یا اس کی حکمت یا وہ مصلحت ہے جس کی وجہ سے اسے مشروع کیا گیا ہے۔

اس ذیل میں میں یہ کہوں گا کہ شریعت کے مقاصدی اجتہاد کو زندہ کرنے کی معاصر کوششوں کے ضمن میں ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم علم اصول کے مختلف مباحث میں بکھرے ہوئے ان مقاصدی جزئیات کی جانب متوجہ ہوں، ان کو ان گوشوں سے نکالیں ان آمیزشوں اور خارجی اثرات سے ان کو پاک کریں جن کی وجہ سے علم اصول فقہ اپنی غایت و ہدف سے دور چلا گیا ہے۔

ایک اہم خدمت یہ ہوگی کہ میں سمجھتا ہوں کہ علم مقاصد کی اس کو بھی اصولی اور فقہی قواعد کی طرح منضبط قواعد کی شکل میں مرتب و مدون کیا جائے۔ اس لئے کہ علوم کو متعین قواعد کی شکل میں مرتب کر دینا انتہائی اہم چیز ہے۔ اسی کی طرف امام زرکشی نے بھی متنبہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں: ”متعدد بکھرے امور کو متحدہ قوانین کی شکل میں مدون کر دینا ان کی حفاظت کے لئے زیادہ جامع ہے اور ان کو ضبط کرنے میں بڑا معاون ہے۔“<sup>۲</sup> اس کے ذریعہ علم مقاصد کے خدوخال واضح اور اس کا طریقہ کار روشن ہو جائے گا، اور مجتہد کے لئے ان کلی قواعد کے ذریعہ مقاصد کا جاننا آسان ہو جائے جو شریعت کے مقصود معانی کو بیان کرتے ہوں گے۔ ان مقاصدی قواعد کی چند مثالیں یہاں دی جاتی ہیں:

(۱) شارع مشقت کا مکلف بنانے اور مصیبت میں ڈالنے کا قصد نہیں کرتا ہے۔<sup>۳</sup>

۱ ابن حجر: سابق مرجع

۲ زرکشی/المسور، ۱/۶۵-۶۶

۳ شاطبی/موافقات: ۲/۱۲۱

- (۲) شریعت دنیا و آخرت دونوں میں بندوں کے مصالح کے لئے ہے۔۱
- (۳) شارع کی طرف سے صادر ہونے والے اوامر کے مصالح کو ترک کرنا، ان مصالح کو مشروع قرار دینے کے سلسلے میں شارع کے مقصد کی مخالفت تصور کی جائے گی۔۲
- (۴) نہایت غلو کے ساتھ نصوص کے ظاہر پر عمل شارع کے مقصود کے خلاف ہے، اور ظاہر کو مطلق نظر انداز کرنا بھی زیادتی ہے۔۳
- (۵) عبادات میں اصل توقف ہے نہ کہ مفہوم اور مقاصد کی طرف توجہ، اور عادات میں اصل مقاصد کی طرف توجہ کرنا ہے۔۴
- نتائج میں غور کرنا شرعاً مقصود اور معتبر ہے۔۵
- (۶) شارع کے بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ طاعت اور معصیت کا درجہ خود بڑھ جاتا ہے جب کہ ان سے پیدا ہونے والی مصلحت یا مفسدہ بڑے ہو جائیں۔۶
- ان کے علاوہ مقاصد شریعت سے متعلق دیگر اور بھی قواعد ہیں جن کی توضیح ضروری ہے تاکہ اجتہاد کا عمل شریعت کے قواعد اور اس کے مقاصد کے ساتھ منضبط ہو جائے۔ اس لئے کہ استنباط اور اجتہاد کے عمل کو ضرورت ہے کہ اصولی اور مقاصدی دونوں طرح کے قواعد کا استخراج رکھا جائے۔ اور شرعی نص کو ان دونوں قسم کے قواعد سے الگ نہ کیا جائے۔
- مقاصد شریعت کے قواعد کے ذریعہ یہ کام آسان ہو سکتا ہے۔ یہ ہمارے موجودہ زمانہ

۱ موافقات: ۶/۲

۲ موافقات: ۱۵/۴

۳ موافقات: ۱۵۴/۳

۴ موافقات: ۳۰۰/۳

۵ موافقات: ۱۹۴/۴

۶ موافقات: ۲۹۸/۲

میں فقہ اور افتا کی خدمت انجام دینے والوں کی اچھی مدد ہوگی تاکہ مقاصد کی قواعد کا بھی ان کو اسی طرح احاطہ ہو جائے جس طرح اصولی قواعد کا انہیں استحضار ہوتا ہے۔ مثلاً امر و نہی سے متعلق اصولی قواعد کی تطبیق، اس امر یا نہی کے غایت و مقصد کی طرف متوجہ ہوئے بغیر درست نہیں ہے، اسی کی طرف امام جوینی نے اپنے قول کے ذریعہ اشارہ کیا ہے کہ جو امر و نہی کے مقاصد کو نہ سمجھے وہ شریعت کے بارے میں بصیرت پر نہیں ہے۔<sup>۱</sup>

یہی بات شاطبی نے بھی کہی ہے کہ امر کے ساتھ ساتھ اس کے معانی و مقاصد پر توجہ دینا بھی ضروری ہے۔<sup>۲</sup> اور میں نے متنہ کیا تھا کہ وہ لغزش جس کے شکار بعض معاصر اجتہاد ہوئے ہیں۔ وہ مقاصد شریعت کی طرف توجہ دیئے بغیر صرف لغوی اصولی قواعد کا خیال کرنے کی غلطی کی ہے۔ حالانکہ دونوں طرف توجہ اجتہاد کی بنیادی شرط ہے۔ شیخ عبداللہ دراز فرماتے ہیں ”احکام شریعت کو مستنبط کرنے کے دور کن ہیں:

(۱) عرب کی زبان کا علم

(۲) شریعت کے اسرار و رموز اور اس کے مقاصد کا علم۔<sup>۳</sup>

اس بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ علم مقاصد کے قواعد کی ترتیب سے اس میں مدد ملے گی کہ اصولی قواعد کے ساتھ مقاصد کی قواعد بھی ایک فقیہ کو متحضر ہیں۔ تاکہ حکم شرعی شارع کے مقصد و منشا کے مطابق رہے اور اس کے اہداف کی تکمیل کا ذریعہ بنے۔

والله المستعان و هو الهادی الی سواء السبیل، و الحمد لله رب العالمین۔

۱ برهان: ۱/۲۹۵

۲ موافقات: ۳/۱۴۹

۳ موافقات کا مقدمہ: ۱/۷



# شرعی احکام کے مقاصد اور علتیں

ڈاکٹر جاسر عودہ

ڈائریکٹر: مرکز دراسات مقاصد الشریعة الاسلامیہ، لندن





## مقدمہ

یہ مقالہ دراصل اس نظریہ کا اظہار ہے کہ اصولی اور فقہی استدلال میں علم مقاصد کو اس طور پر استعمال کیا جانا چاہئے کہ وہ شرعی حکم کا مدار اور مناسبات بن جائے۔ یعنی حالات کے بدلنے کی صورت میں اگر مقاصد شریعت کا وجود ہو تو حکم باقی رہے اور اگر مقاصد نہ پائے جائیں تو حکم بھی نہ باقی رہے۔ شرعی حکم سے مستنبط مقصد کی تعیین اور اعتبار اور حکم کو اس پر دائر کرنا ایک خالص اجتہادی اور ظنی بات ہے۔ لیکن اس کی بنیاد مختلف نصوص کے سلسلے میں صحابہ کرام کا فہم ہے جس کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدیق کی تھی۔ مثلاً صحیحین وغیرہ میں مذکور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے غزوہ احزاب سے واپس آنے کے بعد یہ کہا کہ ”تم لوگ عصر کی نماز بنی قریظہ کے محلہ میں پہنچ کر ہی پڑھنا“، ہوا یہ کہ کچھ لوگوں کے راستے ہی میں عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ ہم تو وہاں پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے، جب کہ بعض نے کہا نہیں ہم راستے ہی میں پڑھ لیں گے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہ نہیں تھی جو تم سمجھ رہے ہو (ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ”حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف یہ چاہتے تھے کہ ہم جلد از جلد عصر سے پہلے پہنچ جائیں۔) مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے کہ اس پر دوسرے فریق نے کہا: چاہے نماز قضا ہو جائے ہم تو وہیں جا کر نماز پڑھیں جہاں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حکم دیا ہے۔<sup>۱</sup>

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوری بات ذکر کی گئی تو آپ نے کسی کو ملامت نہیں کی۔<sup>۲</sup>

۱۔ مسلم بن الحجاج نیشاپوری، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، دار احیاء التراث، بیروت، تاریخ مذکور نہیں ہے، باب المبادرۃ بالغزوہ، ۳/۱۳۹۱۔

۲۔ محمد ابن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، تحقیق: مصطفیٰ البغا، دار ابن کثیر والیامامۃ، بیروت، بار سوم، ۱۴۰۷ھ باب صلوة الطالب والمطلوب: ۱/۳۲۱۔

یہ حدیث اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شرعی نص سے مقصد کا استنباط ظن غالب کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس طریقہ پر مستنبط کو ہی حکم کا مدار اور بنیاد بنایا جاسکتا ہے چاہے اس میں اس علت کی مخالفت ہی کیوں نہ ہو، جو اس نص میں ظاہر ہوتی ہو۔<sup>۱</sup> جن صحابہ نے اپنے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد محض جلدی کی تاکید تھی نہ کہ بنی قریظہ میں نماز پڑھوانا انہوں نے راستے میں نماز پڑھ کر نص کے ظاہر کی مخالفت کی۔ اور جنہوں نے بنی قریظہ ہی میں نماز پر اصرار کیا چاہے وقت گزرنے کے بعد ہی پڑھی جائے انہوں نے اس امر میں ظاہر کی علت یعنی بنی قریظہ پہنچنے کو لازم پکڑا، اور امر کے مقصد کو اللہ اور رسول کے حوالے کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو اپنی جگہ باقی رکھ کر دونوں طرز ہائے فکر کو تسلیم فرمایا۔

علماء نے اس واقعہ پر الگ الگ طرح تبصرے کئے ہیں، جمہور نے اس فریق کو ترجیح دی جس نے مقصد کا اعتبار کیا، ابن القیم ان کی رائے کی اس طرح تلخیص کرتے ہیں: دونوں گروہوں کو نیت کا ثواب ملے گا، لیکن جنہوں نے راستے ہی میں نماز پڑھ لی ان کو دو فضیلتیں ملیں، ایک جلدی کی کوشش کے حکم نبوی کی اطاعت کی، اور دوسری نماز کے وقت کی پابندی کی..... اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی جنہوں نے دیر سے نماز پڑھی اس لئے کوئی توبیح نہیں کی کہ انہوں نے ظاہر امر کو لازم پکڑا تھا۔<sup>۲</sup> اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض صحابہ نے جس چیز یعنی ”جلد پہنچنا“ کو حکم کا مقصد سمجھا تھا اس مقصد کو ابن قیم نے ایسا ”امر“ (حکم) قرار دیا ہے، جس کی

۱۔ اگلے بحث میں مقصد اور علت کی مفصل تعریفیں آرہی ہیں۔

۲۔ ابن القیم کی اس رائے کو ابن حجر نے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو: فتح الباری شرح صحیح بخاری، تحقیق محبت الدین الخطیب دار المعرفہ، بیروت، بغیر تاریخ: ۷/ ۴۱۰۔ اس جیسی آراء کے لئے دیکھیں فتاویٰ ابن تیمیہ، تحقیق عبدالرحمن بن محمد العاصمی انجادی، مکتبہ ابن تیمیہ، طبع دوم: ۲۰/ ۵۴۸، اور شوکانی، نیل الاوطار، دارالاحیاء، بیروت ۱۹۷۳ء ۱۱/۳، وغیرہ۔

پابندی ضروری تھی۔ اور جن لوگوں نے ظاہر کو لازم پکڑا تھا ابن قیم نے ان کو صرف ”معدور“ قرار دیا تھا۔

مگر ظاہریہ کی رائے کچھ اور ہے، ابن حزم اس کو یوں بیان کرتے ہیں: اگر ہم اس وقت ہوتے تو ہرگز راستے میں عصر نہ پڑھتے چاہے آدھی رات ہی کیوں نہ گذر جاتی“۔ یہ رائے ظاہریہ کے اصولی طرز فکر یعنی مقاصد اور سیاق کو نظر انداز کر کے ظاہر نص پر عمل کرنے کے مطابق ہے۔

### مقصد و علت

قصد اور مقصد لغوی اعتبار سے فعل ”قصد“ سے مشتق ہیں، ”قصد“ کے معنی ہیں: راستہ کا سیدھا ہونا، عدل و انصاف، میانہ روی اور کسی چیز تک پہنچنا، کہا جاتا ہے ”قصدہ“ اور ”قصد الیہ“ جس کے معنی ہوتے ہیں کسی چیز کا قصد یا اس کا رخ کرنا، یہیں سے مقاصد شریعت اصطلاح میں ان ”مطالب اور معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جن کے حصول کا شارع نے اپنی تشریح اور احکام میں قصد و ارادہ کیا ہو“<sup>۱</sup>

شارع نے جن معانی اور امور کو اپنے احکام میں ملحوظ رکھا ہے علماء نے ان کے تین مراتب اور درجے بتائے ہیں: عام، خاص، اور جزئی<sup>۲</sup>۔ عام وہ مقاصد ہیں جو تمام احکام میں ملحوظ ہیں، یا ان کے اکثر انواع میں۔ جیسے کشادگی قلب و سماحت، آسانی، عدل و انصاف اور آزادی جیسے مقاصد<sup>۳</sup>، مقاصد عامہ میں وہ ضروری مصالح آتے ہیں جن کو شریعت نے احکام

- ۱۔ علی ابن احمد بن سعید بن حزم الظاہری البومہ، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالحدیث القاہرہ، طبع اول ۱۴۰۳ھ ۲۹۱/۳
- ۲۔ محمد طاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق محمد امیسادی، دارالنفیس (کوالا لپور) و دارالنفیس (عمان) طبع اول ۱۹۹۹ء، صفحہ: ۱۸۳
- ۳۔ دیکھیں: نعمان نعیم، طرق الکشف عن مقاصد الشارع، دارالنفیس، اردن، طبع اول، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۲۶-۳۵، اس میں مختلف اعتبارات سے مختلف تقسیمیں کی گئی ہیں۔
- ۴۔ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، محمد طاہر بن عاشور، صفحہ ۱۸۳

میں سامنے رکھا ہے جن کا نتیجہ بندوں کی دنیا اور آخرت کی بہبود ہے۔ مثلاً دین، نفس، عقل، نسل، مال اور آبرو کی حفاظت۔ اور خاص مقاصد شریعت وہ معانی ہیں جو تشریح کے کسی مخصوص باب میں ملحوظ رکھے گئے ہیں، مثلاً عقوبات کے باب میں ”ردع“، یعنی جرائم سے باز رکھنا، یا مالی معاملات میں غرر سے حفاظت، یا خاندانی معاملات میں عورت کے مفادات کا تحفظ۔ اور کبھی کبھی مقاصد جزئی بھی ہوتے ہیں، مثلاً وہ حکمتیں اور اسرار جن کی رعایت کسی متعین جزئی حکم میں کی گئی ہے۔<sup>۲</sup> مثلاً گواہوں کی تعداد اور ان کے اوصاف کا مقصد یہ ہے کہ فیصلہ واقعہ اور عدل و انصاف کے مطابق ہو، یا جیسے رفع حرج کی حکمت کے پیش نظر ایسے شخص کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے، جو استطاعت نہ رکھتا ہو، یا جیسے نجاست کو دھونے کے حکم کا مقصد طہارت کا حصول ہے۔

بسا اوقات مقاصد کو اسی طرح پیش کیا جاتا ہے، جیسے یہ ایک مخصوص اہرامی ترتیب پر قائم ایک سلسلہ ہے جس میں سب سے اوپر مقاصد خاصہ ہیں (اور ان میں بھی بہت سے علماء کے نزدیک متعین ترتیب ہے) ان عام مقاصد سے مقاصد عامہ اور جزئیہ متفرع ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ مسلم ہے کہ عملی اور نظری سطح پر ترتیب جاننے کی اپنی اہمیت ہے۔ لیکن تمام مقاصد کا استقصاء اور ان کے درمیان اہمیت کے اعتبار سے ہر می ترتیب قائم کرنا بہت مشکل ہے۔ پھر اس ترتیب کی بنیاد پر مستقل فقہی احکام کا استنباط تو بہت ہی مشکل ہے۔ مثلاً امام غزالی نے شرعی مقاصد اور ضروریات کی ایک خاص ترتیب قائم کی جس کا بعد میں بہت سے علماء نے اتباع کیا۔ یعنی (۱) نفس (۲) دین (۳) عقل (۴) نسل (۵) مال۔ اس ترتیب کی بنیاد پر امام غزالی نے بہت

۱۔ یوسف العالم، المقاصد العامۃ للشریعة الاسلامیة (یہ اصلاً کلیۃ الشریعة جامعہ ازہر کاپی ایچ ڈی کا مقالہ ہے)

المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ورجینیا، طبع اول، ۱۹۹۱ء، صفحہ: ۸۰

۲۔ طرق الکشف عن مقاصد الشارع، نعمان بنعیم، صفحہ ۲۸

۳۔ محمد بن محمد غزالی، ابو حامد، المستصفی، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشانی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۳ھ

سے فقہی نتائج قائم کئے ہیں۔ فرماتے ہیں: دو مصلحتوں اور مقصودوں کے درمیان تعارض کی صورت میں اہم اور قوی تر کو ترجیح دی جائے گی۔ اور اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ اگر اکراہ کے وقت شراب پینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ نفس کی حفاظت عقل کی حفاظت پر مقدم ہے۔<sup>۱</sup> لیکن امام غزالی اپنے بتائے ہوئے قاعدہ اور ترتیب مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اکراہ کے تحت زنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ ان کی ترتیب کے مطابق جان کے مقابلہ میں نسل کا تحفظ کم اہم ہے۔ آمدی نے بھی ان کے درمیان عملی ترتیب قائم کی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ دین کی حفاظت عقل کی حفاظت پر مقدم ہے۔<sup>۲</sup> حالانکہ یہ ترتیب اس معروف حکم کے خلاف ہے کہ اگر اکراہ کے وقت کلمہ کفر کہہ دینا جائز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح آمدی نے مال کے تحفظ کو سب سے آخری مقام دیا ہے۔ حالانکہ حدیث میں ہے کہ ”جو اپنے مال کی حفاظت کرتا ہو امارا جائے وہ شہید ہے“<sup>۳</sup> غالباً یہی وجہ ہے کہ بہت سے علماء نے ان مقاصد و ضروریات میں کوئی ترتیب قائم نہیں کی اور اس ترتیب پر احکام دائر نہیں کئے۔ مثلاً شاطبی<sup>۴</sup>، رازی<sup>۵</sup>، قرانی<sup>۶</sup>، بیضاوی<sup>۷</sup> اور ابن تیمیہ<sup>۸</sup>۔ ایک جدید

۱ حوالہ بالا: صفحہ ۲۶۵

۲ علی بن محمد الأمدی ابو الحسن، الاحکام، تحقیق: سید الجمیلی، دار الکتب العربی، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ ج: ۳، ص: ۲۸۸

۳ برویت سعید بن زید، احمد و ابوداؤد، ترمذی، نسائی، اور ابن حبان نے اس کو روایت کیا ہے۔

۴ ابراہیم بن موسیٰ حنفی، غرناطی مالکی، الموافقات، تحقیق: عبداللہ دراز، دار المعرفۃ، بیروت، بغیر تاریخ، ج: ۱، ص: ۳۸، ج: ۲، ص: ۱۰، ج: ۳، ص: ۴۷

۵ محمد بن عمر بن حسین رازی، المحصول: تحقیق: طہ جابر علوانی، جامعہ امام محمد، ریاض، طباعت اول، ۱۴۰۰ھ، ج: ۲، ص: ۶۱۲

۶ شہاب الدین احمد بن ادریس ابو العباس القرانی، شرح تنقیح الفصول، مکتبۃ الکلیات الازہریۃ، القاہرہ، ۱۹۹۷ء، ص: ۹۳۱

۷ قاضی بیضاوی، منہاج الوصول الی علم الاصول، مطبع محمود صبیح، بغیر تاریخ، ص: ۵۹

۸ احمد عبد الحلیم بن تیمیہ الحرانی ابو العباس، کتب و رسائل و فتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد العاصمی الخدی، مکتبۃ ابن تیمیہ، طبع دوم، بغیر تاریخ، ج: ۳۲، ص: ۲۳۴

رحمان یہ ہے کہ مقاصد کی ساری انواع و اقسام باہم متداخل دائرے ہیں (یعنی ان میں کسی ترتیب و مدارج کا مستقل قاعدہ نہیں قائم کیا جاسکتا) جیسا کہ شیخ محمد الغزالی کی رائے ہے۔<sup>۱</sup> اس قول کے مطابق مقاصد اعلیٰ و ادنیٰ کی ترتیب پر قائم نہیں ہیں بلکہ باہم متداخل ہیں، جن میں بعض بعض پر منحصر اور قائم ہیں۔<sup>۲</sup> اور یہی مختار رائے ہے۔

جہاں تک علت کا تعلق ہے تو لغت میں علت کے معنی ہیں ”وہ شے جس کے حاصل ہونے سے کوئی چیز بدل جائے، یہ لفظ مرض کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ اس لئے کہ علت سے حکم بدلتا ہے، اور مرض سے انسان میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔<sup>۳</sup> اصطلاح میں اس کی تعریف بعض لوگوں کے نزدیک یہ ہے: وہ معنی جس کے لئے حکم مشروع ہے،<sup>۴</sup> یہ تعریف مقصد کی تعریف سے قریب تر ہے۔ لیکن اکثر اصولیین کے نزدیک علت ”وہ وصف ہے جس کو شارع نے حکم کے ثبوت کا مناط قرار دیا ہے۔ اس بنیاد پر کہ حکم سے شارع کو جس حکمت کی تحصیل مقصود ہے یہ اس کا مظنہ ہے۔<sup>۵</sup> علت کے اور بھی اصطلاحی نام رکھے گئے ہیں لیکن وہ اسی کے ہم معنی ہیں۔ مثلاً علت کو مسبب، امارہ، داعی، باعث، حامل، مناط، دلیل، مقتضی موجب اور موثر بھی کہا گیا ہے۔<sup>۶</sup> اور اناطۃ الحکم بالعلۃ کا مطلب ہے حکم کو علت سے مربوط کرنا، معروف فقہی قاعدہ ہے کہ حکم علت کے

۱ شیخ کی یہ رائے ڈاکٹر فواد ابو طیب نے ”شرعی ترجیحات و اولویات“ پر المعہد العالمی للفکر الاسلامی کے زیر اہتمام قاہرہ میں منعقد سمینار بابت ۱۲/۵/۱۹۹۱ء میں نقل کی، دیگر محققین نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، مثلاً ملاحظہ ہو جمال الدین عطیہ کی کتاب ”تفہیم مقاصد الشریعہ، طبع المعہد العالمی للفکر الاسلامی، ورجینیا، ودار الفکر دمشق، ۲۰۰۰ء، صفحہ ۲۵

۲ حوالہ بالا، صفحہ ۴۸

۳ محمد بن علی بن محمد الشوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: محمد سعید البدری، دار الفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ھ، ص: ۳۵۲

۴ حوالہ بالا، صفحہ ۳۵۳

۵ عبد الحکیم السعدی، مباحث العلۃ فی القیاس عند الاصولیین (اصول رسالۃ دکتوراه فی اصول الفقہ فی جامعۃ الازہر)،

البیشائر الاسلامیۃ، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۹۸۶ء، ص: ۱۰۶

۶ ارشاد الفحول، الشوکانی، ص: ۳۵۲

ساتھ دائر ہوتا ہے وجود اور عدم میں۔ مثلاً فقہاء کہتے ہیں کہ عدت کی علت طلاق ہے اور روزہ نہ رکھنے کی رخصت کی علت سفر یا مرض ہے، اور زکوٰۃ میں غلوں اور دھاتوں کو جمع کرنے کی علت نام میں یکسانیت ہے، اور حرمت شراب کی علت مشروب میں شدت پیدا ہو جانا ہے، اور رب الفاضل کی حرمت کی علت طعامیت ہے، اور نکاح میں ولایت اجبار کے خاتمہ کی علت شیب ہونا ہے، اور مہر میں مماثلت کی علت ایک خاندان کا ہونا ہے۔ (واضح رہے کہ فقہاء کا بعض علتوں میں اختلاف بھی ہے) اگر کوئی علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا، اور علت پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا۔

اکثر اصولیین نے کسی وصف کے علت بننے کے لئے کچھ شرطیں بیان کی ہیں، ان کا خلاصہ چار شرطوں میں آسکتا ہے، اور وہ یہ ہیں: (۱) ظہور، یعنی یہ کہ وہ ایسا ظاہر و واضح وصف ہو جس کا ہونا نہ ہونا یقینی طور پر معلوم ہو سکے (۲) انضباط، یعنی وہ ایسا محدود و معین ہو کہ اشخاص و حالات اور زمانے کے اختلاف سے اس میں تبدیلی نہ آتی ہو۔ (۳) تعدی، یعنی وہ ”مورد نص“ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابیؓ کے ساتھ خاص نہ ہو (۴) اعتبار یعنی شریعت میں ایسے احکام نہ آئے ہوں جن سے اس کا معتبر نہ ہونا معلوم ہوتا ہو۔ ۲۔

احکام کو مقاصد سے مربوط کرنے کی ضرورت:

علامہ طاہر بن عاشور نے علم اصول فقہ پر یہ تنقید کی ہے کہ اس میں ”مقاصد شریعت پر توجہ نہیں دی گئی ہے“ ۳۔ علامہ نے صاف تحریر کیا ہے کہ ”اصول فقہ کے اکثر و بیشتر مسائل

۱۔ الموافقات، الشاطبی، ج ۲، ص: ۱۳۸، وکتب و رسائل ابن تیمیہ فی الفقہ، ابن تیمیہ، ج: ۲۴، ص: ۱۲  
 ۲۔ مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین، عبدالکیم السعدی، ص: ۱۱۰، وعلی حسب اللہ، اصول التشریح الاسلامی، دار المعارف، القاہرہ، ۱۹۶۴ء، ص: ۱۴۱-۱۴۳  
 ۳۔ محمد الطاہر بن عاشور، الیس الصحیح بقریب؟ الشركة التونیہ یلفنون الرزم، تونس، ۱۹۸۸ء، ص: ۲۰۴

شریعت کی حکمت اور مقاصد کی خدمت نہیں کرتے۔ بلکہ ان کا اصل محور و مقصد شارع کے الفاظ سے احکام کے استنباط کے ایسے قواعد کا بیان ہوتا ہے جن کے ذریعہ ان احکام کی تائید کی جاسکے جو ماضی میں فقہاء نے علم اصول کی ایجاد سے قبل اخذ کئے تھے۔ لہذا ان علماء نے اپنی بحث و جستجو کو شریعت کے الفاظ اور ان الفاظ کے معانی یعنی قیاسی علت کی معرفت تک محدود رکھا۔

شیخ محمد ابو زہرہ کہتے ہیں کہ ”امام شافعی کے زمانے سے علماء اصول نے شریعت کے عمومی مقاصد کے بیان پر توجہ نہیں دی ہے۔ یہ علم اصول فقہ کا واضح نقص ہے، اس لئے کہ ان مقاصد کی حیثیت فقہ کی مقصد و ہدف کی ہے۔“<sup>۱</sup> شیخ عبداللہ دراز امام شاطبی کی موافقات کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ ”فقہاء نے علم مقاصد کو بالکل نظر انداز کر دیا“<sup>۲</sup>۔ لہذا انہوں نے مقاصد پر کوئی خاص گفتگو نہیں کی۔ سوائے قیاس کے باب میں چند اشاروں کے جو علت کے مقاصد اور ان کی تحصیل کے اعتبار سے تقسیم کے موقع پر کئے گئے ہیں۔ حالانکہ مقاصد کا موضوع ان بہت سے مسائل سے زیادہ اہم اور محتاج بیان و تدوین تھا جو دوسرے علوم سے درآمد کر کے علم اصول میں داخل کئے گئے ہیں۔<sup>۳</sup> ڈاکٹر حسن ترابی کے نزدیک اس کمی کا سبب یہ تھا فقہاء اولو الامر کی اس سیاسی پوزیشن پر فائز نہیں تھے جس میں ان پر امت کے مصالح کی رعایت کی ذمہ داری ہوتی۔ لہذا ان مصالح کے اصول کی نشاندہی تو کی لیکن ان کی تحقیق و تطبیق کا عمل نہیں کیا، نتیجتاً یہ پہلو بالکل نظر انداز ہو گیا۔

- ۱ مقاصد الشریعة الاسلامیة، ابن عاشور، ص: ۱۱۸
- ۲ تفصیل کے لئے دیکھیں: عبدالمجید الصغیر، الفکر الاصولی و اشکالیة السلطة العلمیة فی الاسلام، قراءۃ فی نشأة علم الاصول و مقاصد الشریعة، دارالمنتخب العربی، سلسلۃ دراسات اسلامیة، لبنان، الطبعة الاولى، ۱۹۹۲ م- ص: ۲۶۸-۲۷۱
- ۳ الموافقات: شرح عبداللہ دراز: ۵/۱
- ۴ حوالہ مذکور
- ۵ حسن الترابی، قضایا التجدید، مئذیج اصولی، دارالہادی، بیروت، الطبعة الاولى، ۲۰۰۰ م، ص: ۱۶۰-۱۶۱



میری ناقص نظر میں یہ بات اس حد تک کو صحیح ہے کہ استنباط احکام کے سلسلے میں مقاصد کو فعال عنصر نہیں بنایا گیا، یعنی شرعی احکام کے استخراج کی بنیاد مقاصد پر نہیں رکھی گئی ہے۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ عموماً فقہاء کے یہاں احکام فقہ کے سلسلے میں ہمیں مقاصد کی کوئی خاص تاثیر و کار فرمائی نظر نہیں آتی۔ عام طور پر صرف علل اور قیاسی استدلال و نقطہ نظر پر اکتفا کیا گیا، اس دائرہ سے باہر ہم دیکھتے ہیں کہ علماء مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور ان کو شریعت کے مقصود معانی و مصالح کی حیثیت سے جانتے آئے ہیں۔

مختلف مکاتب فکر کے فقہاء نے مذکورہ تعریفوں کے مطابق مقاصد سے بحث کی ہے۔ ہاں مقاصد کی حقیقت کے لئے ان کے یہاں نام اور اصطلاحات مختلف ہیں۔ کسی کے یہاں ہم کو ”قصد الشارع بالحکم“<sup>۱</sup> کے نام سے مقاصد کا تذکرہ ملتا ہے، کہیں ”غرض الشارع“<sup>۲</sup> سے، کہیں ”ما أراد الشارع بالحکم“<sup>۳</sup> سے، کسی کے یہاں ”مناسبة القياس“<sup>۴</sup> سے،

۱۔ بدایۃ الجہد، ابن رشد، ج ۲: ص ۹، نیز کتب و رسائل ابن تیمیہ، ج ۲۹: ص ۴۲۴، وئس الدین محمد بن ابی بکر ابن قیم الجوزیہ، حاشیۃ ابن قیم، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۱۵ھ ج ۶: ص ۱۶۷، الآمدی، ج ۴: ص ۲۸۶،  
 ۲۔ ابوبکر محمد بن عبداللہ بن العربی المعافری المالکی، المحصول، تحقیق: حسین علی البدری و سعید فودة، دارالبیارق، عمان، ۱۴۲۰ھ ج ۱، ص ۹۵، و عبدالقادر بن بدران الدمشقی، المدخل، تحقیق: عبداللہ بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۱ھ، ج ۱، ص ۱۶۰، نیز محمد بن احمد بن ابی سهل السرخسی ابوبکر، اصول السرخسی، دارالمعرفة، بیروت، بدون تاریخ، ج ۲، ص ۲۲۸، و محمد بن علی بن محمد الشوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: محمد سعید البدری، دارالفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ھ، ج ۱، ص ۱۳۷۔  
 ۳۔ دیکھیں مثلاً: محمد بن ادریس الشافعی ابو عبد اللہ، الرسالة، تحقیق: احمد شاکر، دارالفکر، القاہرہ، ۱۳۵۷ھ ص ۶۲، و احکام القرآن۔ الجصاص، ج ۱، ص ۱۳۹، ج ۲، ص ۱۷۷،  
 ۴۔ دیکھیں مثلاً: المستصفیٰ۔ ابو حامد الغزالی، ج ۱، ص ۱۷۲، و الاحکام: الآمدی، ج ۵، ص ۳۹۱

کوئی اس کو ”الحکمة من الحکم“<sup>۱</sup> کہتا ہے تو کوئی ”مصلح العباد“<sup>۲</sup>۔ امام غزالی نے تو ضروریات کے قسم کے مقاصد کو مرسل کہا ہے،<sup>۳</sup> لیکن ان حقائق سے احکام کو مربوط کرنے اور ان کی عملی تطبیق اور ان کی بنیاد پر احکام فقہیہ کی تائیس کا عمل صحابہ کرام کے زمانے کے بعد کم ہی نظر آتا ہے، سوائے چند محدود مقاصد کے، مثلاً علل کے تعارض کے موقع پر جیسا کہ آمدی نے ذکر کیا ہے<sup>۴</sup>، یا جیسا کہ ہم کو حیلہ کی ممنوعیت کے استدلال میں ابن قیم اور شاطبی<sup>۵</sup> کے یہاں ملتا ہے۔

ان کے علاوہ مختلف مذاہب کی کتابوں میں بکھرے ہوئے چند فتاویٰ اور مسائل ہی کی

نشاندہی کی جاسکتی ہے۔<sup>۶</sup>

مقاصد شریعت کی ان محدود تطبیقات کے علاوہ ہماری تاریخ مقاصدی اجتہاد کے اصولی و نظری مطالعے سے خالی ہے۔ یعنی مقاصد شریعت کو ایسے قطعی اصول کی حیثیت سے نہیں پیش کیا گیا جن سے تفصیلی فقہی احکام متفرع ہوں اور ان کے تابع ہوں۔ صرف پانچویں صدی ہجری

۱ دیکھیں مثلاً: محمد بن محمد الغزالی ابو حامد، شفاء الغلیل، تحقیق: حمد الکیسی، الطبعة غیر معروفة، ص: ۶۱۴، المحصول۔ الرازی: ج: ۵، ص: ۳۹۲-۳۹۶، و ص: ۵۹۵-۵۹۶، مقصد اور حکمت کا فرق آگے آ رہا ہے۔

۲ دیکھیں مثلاً: محمد بن عبد الباقی بن یوسف الزرقانی، شرح الزرقانی علی الموطا، دار الکتب العلمیة بیروت، طبع اول، ۱۴۱۱ھ ج: ۱، ص: ۴۵۹، و ج: ۲، ص: ۴۰۰، و ج: ۳، ص: ۵۶، و ج: ۴، ص: ۶۸، و شمس الدین محمد بن ابی بکر ابن قیم الجوزیة، اعلام الموقعین، تحقیق: طہ عبدالروؤف سعد، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳م، ج: ۳، ص: ۱۳۷، نیز الاحکام۔ الآمدی، ج: ۴، ص: ۲۷۹۔

۳ دیکھیں مثلاً: المستصفیٰ - ابو حامد الغزالی، ج: ۱، ص: ۱۷۲۔

۴ الاحکام، الآمدی، ج: ۴، ص: ۲۸۶۔

۵ اعلام الموقعین - ابن قیم، ج: ۳، ص: ۱۴۷-۱۴۸، والموافقات - الشاطبی، ج: ۲، ص: ۳۸۴، و ما بعد، نیز مقاصد الشریعة الاسلامیة - محمد الطاهر بن عاشور، ص: ۲۵۹، و ما بعد۔

۶ مثالوں کے لئے دیکھئے: احمد الریسونی، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی، سلسلہ الرسائل الجامعیة، المعهد العالی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۲م

میں امام الحرمین کے شاہ کار ”غیاث الامم فی النیات الظلم“<sup>۱</sup> کا اس سے استثناء کیا جاسکتا ہے، جس میں انہوں نے اس اندیشہ کا اظہار کیا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ شریعت کے حامل علماء اور مذاہب فقہ کے جاننے والے نہ رہیں، کتاب کے آخری حصہ میں انہوں نے اس اندیشہ کو واقعہ فرض کر کے اپنے اجتہادی ملکہ کو کام میں لاتے ہوئے ایسی صورت حال کے لئے احکام شریعت جاننے کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ یہاں امام الحرمین کسی مسلک کے پابند نہیں رہتے بلکہ متعارض جزئی نصوص کے بھی نہیں، جن کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ”ان کے فہم میں اختلاف ہے اور توثیق میں بھی“۔ پھر امام الحرمین نے مختلف ابواب میں فقہی احکام ”قطع اصول“ پر اور (ان کے لفظوں میں) ”ان محکمت پر قائم کئے ہیں، جن میں احتمالات و تاویلات کا گزرنہیں ہے“<sup>۲</sup>۔ امام الحرمین نے وضاحت کی ہے کہ انہوں نے نصوص اور علماء کی آراء کے استقراء کے ذریعہ ان اصول کا استنباط کیا ہے۔ پھر کہا ہے کہ ہم اصول شریعت میں سے ہر اصول کا ایسا قاعدہ اور بنیاد ذکر کریں گے جو محوری و مرکزی اور بنیادی حیثیت رکھتا ہوگا اور واضح کریں گے کہ ساری فروعات اسی پر قائم ہیں<sup>۳</sup>۔ امام الحرمین نے ان قواعد کو مقاصد پر دائر کیا ہے۔ مثلاً یہ مقصد کہ بیع کے معاملات میں مالک کی رضامندی ضروری ہے، اور مثلاً زکوٰۃ میں محتاج طبقات کی پریشانی دور کرنے کا مقصد، اور نجاسات کے مسائل میں تیسیر کا مقصد<sup>۴</sup>، وغیرہ۔

راقم سطور کی رائے میں امام الحرمین کا طرز فکر مناجح اجتہاد میں ایک مکمل اور عمیق تجدید کا حامل طرز ہے، جس کی اساس تمام نصوص اور مکاتب فکر کے کلی استقراء پر ہے۔ اور جس کے

۱۔ عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی ابوالمعالی، غیاث الامم فی النیات الظلم، تحقیق:

عبد العظیم الدیب، وزارت مذہبی امور قطر ۲۰۰۰ء

۲۔ حوالہ بالا، صفحہ: ۲۹۰

۳۔ حوالہ بالا، صفحہ: ۲۳۴-۲۳۵

۴۔ مذکورہ ماخذ: ص: ۶۰، ۴، ۹۴، ۳، ۷۳، ۷۲، ۶۲، ۶۱ علی الترتیب۔

ذریعہ ایسے مقاصد اور قطعی اصول کی دریافت مقصود ہے جو اجتہادی عمل کے دونوں حصوں یعنی فقہ و استنباط مسائل اور تنقید حدیث دونوں کے لئے راہ نما اور فیصلہ کن ہوں۔

مقاصد کے ذریعہ فقہی استنباط کے نظریات کی تجدید کار۔ حجان اصولی علماء کی تحریروں میں ماضی قریب میں سامنے آیا ہے۔ اس کی ابتدا سابق الذکر تنقیدی عمل سے ہوئی اور پھر مقاصد کے راستے سے اصول فقہ کی تجدید کی کچھ منہجی کوششیں سامنے آئیں۔ مثلاً ڈاکٹر ترابی نے اس کا نام ”القیاس الواسع“ رکھا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ: ”ہم جزئیات پر قیاس کو مزید توسیع دیں، اور مختلف و متعدد نصوص قرآن و سنت سے مستنبط شریعت کے مقصد یا مصلحت کو دریافت کریں، اور پھر وہ نئے مسائل و حالات میں جہاں بھی پایا جائے اس کا اعتبار کریں، یہ طریقہ کار ہم کو فقہ عمری کے قریب لے جائے گا۔“

ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے ”فقہ المقاصد“ کا ایک اہم قاعدہ بیان کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جزئی احکام شریعت کو مربوط کر کے ان سے ایسا عمومی قانون اخذ کیا جائے، جس کے اعتبار کی شریعت میں بہت سے دلیلیں ہوں اور جس کو بہت سے شواہد سے اخذ کیا جاسکتا ہو۔ اس طرح اس کلی قانون کو شریعت کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیا جاسکے گا۔ اور مقصد شریعت کا مقام حاصل کرنے کے بعد وہ جزئیات پر حاکم ہوگا نہ کہ تابع، حالانکہ اپنی اصل میں یہ جزئیات سے ہی ماخوذ ہے۔ ۲۔ اور شیخ ابن عاشور کا خیال ہے کہ ”اصول فقہ کے معروف مسائل کو از سر نو مدون کیا جائے اور نقد و نظر کے میزان پر ان کو جانچا جائے۔“ ۳

ان افکار و آراء کی روشنی میں راقم سطور یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ شرعی احکام، اپنی علتوں کے ساتھ وجود و عدم کے اعتبار سے مربوط ہیں کے قاعدہ پر بھی اضافہ کیا جائے کہ ”شریعت کے عملی

۱۔ قضایا التجدید، حسن الترابی، ص: ۱۶۶-۱۶۷

۲۔ مقاصد الشریعہ - طہ العلوانی، ص: ۱۲۳-۱۲۵

۳۔ مقاصد الشریعہ - ابن عاشور، ص: ۱۲۲

احکام اپنے مقاصد کے ساتھ مربوط رہیں گے، جس طرح وہ اپنی علتوں کے ساتھ مربوط قرار دیئے جاتے ہیں، یعنی مقاصد پائے جائیں گے تو احکام باقی رہیں گے اور اگر مقاصد حاصل نہیں ہوں گے تو ان پر مبنی احکام بدل جائیں گے۔“

شرعی حکم کو اپنے مقصد سے مربوط کرنے سے فقہ اسلامی کی پلک اور گنجائش اور حالات و زمانہ کی تبدیلیوں پر حاوی ہونے کی صلاحیت میں اضافہ ہوگا۔ اور اسی کے ذریعہ بعض ایسے محکم نصوص کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت نہیں رہے گی جن کے صرف ظاہری پہلوؤں اور علتوں میں تناقض و تضاد نظر آتا ہے۔ لیکن اس قاعدہ و اصول کے نتیجے میں دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

۱- کیا مقصد کو علت کی طرح ایسا وصف قرار دیا جاسکتا ہے جس پر حکم کا دار و مدار ہو؟ یعنی جس طرح علماء کی اکثریت کا علت کی حجیت پر اتفاق ہے، یا اس کی حیثیت حکمت کی سی ہے جس کی حجیت جس کی حجیت کو جمہور فقہاء تسلیم نہیں کرتے؟

۲- دوسرا سوال یہ ہے کہ ہم ان احکام میں جن کو مستنبط مقاصد کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے اور ان میں جن کی حیثیت محض تعبدی احکام کی ہے اور جن میں مصالح اور حکمتوں پر نظر کرنے کی گنجائش نہیں ہے، کیسے فرق کریں گے۔

کیا مقصد پر حکم کا دار و مدار ہو سکتا ہے؟

یعنی کیا مقصد کو ایسا وصف قرار دیا جاسکتا ہے جس پر حکم کا دار و مدار قرار دیا جائے؟ اکثر اصولیین نے شرعی حکم کی حکمت کو مناط قرار دینے کی مخالفت کی ہے۔ اس لئے کہ ”وصف“ کے مناط ہونے کی شرطوں میں سے ”ظہور اور انضباط“ کی شرطیں اس میں نہیں پائی جاتیں۔ اسی طرح اس کے اندر یہ شرط بھی نہیں پائی جاتی کہ شریعت میں اس کی کہیں مثال نہ ملے کہ وہ وصف پایا جائے اور حکم نہ پایا جائے۔ جس کو اصولیین ”عدم التخلّف عن الحکم“ کہتے ہیں۔

ذیل میں ہم ان تینوں موانع میں سے ہر ایک کی مانع کی دو مثالیں پیش کرتے ہیں جو

حکمت کو مدار و مناط حکم بننے کے منکر حضرات پیش کرتے ہیں۔

## خفی اور غیر ظاہر وصف کی مثال:

۱- مثلاً عدت مطلقہ کی علت طلاق ہے، اور طلاق ایک ظاہر اور منضبط وصف ہے۔ عدت کی حکمت میں ایک قول براءت رحم کا اور ایک زوجین کے درمیان صلح کا موقع فراہم کرنے کا ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ مدت اس لئے ہے کہ عورت نئی شادی کے لئے تیار ہو جائے۔ بہر حال علماء کا اتفاق ہے کہ سن ایسا کو پہنچ چکی عورت کی عدت اس وجہ سے ساقط نہیں ہوگی کہ اس کو استبراء رحم کی ضرورت نہیں، اور تین طلاقوں کی صورت میں یہ کہہ کر عدت ساقط نہیں ہوگی کہ اب شوہر کے ساتھ صلح کا کوئی امکان نہیں ہے۔

۲- ربا الفضل کے حکم کی بھی متعین علتیں بیان کی گئی ہیں جن کا اس سلسلے میں وارد حدیث سے استنباط کیا گیا ہے۔ لیکن اس حکم کی حکمت کیا ہے یہ ظاہر نہیں ہے۔ اسی لئے بہت سے علماء کہتے ہیں کہ اس حکم کی حکمت تک رسائی نہیں ہو سکتی، ہاں کچھ کہتے ہیں کہ ”ربا النسئیۃ“ کے سد

۱ مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین - عبد الحکیم السعدی، ص: ۱۰۶

۲ اس سلسلے میں اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: گیہوں، گیہوں کے بدلے، جو، جو کے بدلے، کھجور، کھجور کے بدلے، نمک، نمک کے بدلے برابر برابر اور نقد نقد۔ جو کوئی زیادہ دے یا لے سو اس نے سود لیا دیا، ہاں جنس بدل جائے تو جیسا چاہو خرید و فروخت کرو۔..... اہل ظاہر نے تو قیاس نہ ماننے کی وجہ سے ان مذکورہ اشیاء پر ہی اس حکم کو محدود مانا ہے، مگر قیاس کے قائلین میں اس حد تک کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حکم ان مذکورہ اشیاء میں محدود نہیں ہے۔ لیکن اس حکم کی علت کیا ہے اس میں ان کے دس قول ہیں: اقتیات (روزی، غذا)، ادخار، اقتیات و ادخار، عموماً غذا کے طور پر استعمال اور اس کو بہتر بنانے والی چیزیں، وہ انواع جن میں عموماً ادخار ہوتا ہے۔ ثقلمہ اور ادخار، مالیت لہذا ایک کپڑے کے بدلے دو کپڑے بھی پہننا جائز نہیں ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وزن وکیل (تولا یا ناپا جانا) ہے اور امام شافعی کے نزدیک ”طعم“، یعنی کھانے والی چیز ہونا ہے۔ (محمد بن عبد الرحمن المنغر فی ابو عبد اللہ، مواہب الجلیل، دار الفکر، بیروت، طبع دوم، تاریخ مدارد: ۴/ ۳۴۶)

بہر حال اس سے یہ طے ہے کہ اس مسئلہ میں علت ظاہر نہیں ہے۔

ذریعہ کے لئے یہ حکم دیا گیا ہے۔ ابن القیم کہتے ہیں:

ربا الفضل کی حرمت تو سد ذریعہ کے قسم کی چیز ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں آیا ہے۔ ایک درہم کے بدلے دو درہم نہ بیچو، مجھے اس سے ”ربا“ کا ڈر ہے۔ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا النسبیۃ کے ڈر کی وجہ سے ربا الفضل کو منع کیا ہے، اس لئے کہ ایک ہی نوع (درہم) کے درمیان کمی بیشی کسی معیار یا ساخت یا ثقل کے تفاوت کی وجہ سے ہی ہوگی، اس صورت میں جو نقد فائدہ ہے اس سے لوگ ادھار فائدہ کو بھی اپنانے لگیں گے، اور یہ عین ”ربا النسبیۃ“ ہے۔ یہ بڑا آسان ذریعہ بن سکتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذریعہ کو ممنوع قرار دیا۔!

### غیر منضبط وصف کی مثال:

۳۔ قرآن میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت سفر اور مرض کی علت کی بنا پر دی گئی ہے۔ اور جمہور اصولیین کے نزدیک یہ ظاہر اور منضبط علت ہے، لیکن رفع مشقت جو اس حکم کی حکمت ہے منضبط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ اشخاص اور حالات اور زمانوں کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔ تو کسی جانور پر سواری کرنے والا آج کی کسی جدید سواری پر سفر کرنے والے سے زیادہ مشقت میں ہوتا ہے۔ اور تیز لو اور گرمی میں سفر کرنے والے کی مشقت سردی اور خوشگوار موسم کے مسافر سے کہیں زیادہ ہے۔ اور رفع مشقت کے معتبر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضر میں بار برداری کرنے والے کو اگرچہ ہوائی جہاز کے مسافر سے کہیں زیادہ مشقت ہوتی ہے مگر اس کو یہ رخصت حاصل نہیں ہے۔ ۲

۱۔ اعلام الموقعین - ابن القیم، ج: ۲، ص: ۱۵۵، یہی امام مالک کی رائے ہے۔ دیکھیں:

شرح الزرقانی علی الموطا - الزرقانی، ج: ۳، ص: ۲۱۰

۲۔ مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین - عبدالحکیم السعدی، ص: ۱۱۰، نیز ملاحظہ ہوزاد المعاد۔

۴- شراب کی علت علماء ”الشدّة فی الشراب“ قرار دیتے ہیں۔ اور حکمت اس حکم کی دشمنی اور بغض بھڑکانا، اور اللہ کی یاد سے روکنا ۲ چونکہ منضبط نہیں ہے اس لئے اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

۵- حکم کا حکمت کے باوجود نہ پایا جانا: زانی پر حد زنا کی علت کی بنا پر ہے۔ اور یہ ایک ظاہر و منضبط وصف ہے، لیکن جیسا کہ اکثر اہل اصول کی رائے ہے، اس کی حکمت اختلاط نسب سے بچانا ہے، لیکن بعض صورتوں میں حکمت کے باوجود حکم نہیں پایا جاتا۔ مثلاً اگر کوئی انسان چھوٹے بچوں کو کسی ایسی جگہ لے جا کر رکھ دے کہ ان کے ماں باپ ان کو نہ دیکھ سکیں یہاں تک کہ وہ جوان ہو جائیں اور پہچانے نہ جا سکیں، تو حکمت یعنی اختلاط نسب تو پایا گیا، مگر کیا یہ سزا دی جائے گی؟ کسی کے نزدیک نہیں ۳۔

۶- رضاعی ماں سے نکاح کی حرمت کی علت ”رضاعت مشبوعہ“، یعنی پیٹ بھرنے والی رضاعت ہے۔ اور یہ علت ظاہر بھی ہے اور منضبط بھی۔ اس حکم کی حکمت بعض فقہاء یہ بیان کرتے ہیں کہ بچے نے دودھ پلانے والی عورت سے اس کا جزء لے کر اپنا جزء بنا لیا ہے۔ مگر جزئیّت کی یہ حکمت وہاں بھی پائی جاتی ہے جب کسی بچے کے بدن میں کسی عورت کا خون چڑھایا جائے۔ تو باوجود اس کے کہ خون اس عورت کا جزء ہے وہ عورت بالاتفاق اس پر حرام نہیں ہوگی۔ ۴

۱۔ عبد اللہ بن احمد بن قدامة المقدسی، المغنی، دار الفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۵۱۴۰۵، ج: ۹، ص: ۱۴۴، و محیی الدین بن شرف النووی، المجموع، دار الفکر، بیت، ۱۹۹۷م، ج: ۲، ص: ۵۳۰، نیز علی بن سلیمان المرادوی، الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، تحقیق: محمد حامد الفقی، دار احیاء التراث، بیروت، بدون تاریخ، ج: ۱۰، ص ۲۲۸،

۲۔ مباحث العلة فی القیاس عند الاصولیین - عبد الحکیم السعدی، ص: ۱۱۰

۳۔ مذکورہ ماخذ

۴۔ مذکورہ ماخذ



اگرچہ بہت سے اہل اصول کے نزدیک حکم کی حکمت اور مقصد ایک ہی چیز ہیں۔<sup>۱</sup> لیکن (میری فہم کی حد تک) حکمت اور مقصد سے جو حقائق مراد ہیں ان میں ایک معتبر فرق ہے۔ اور اس فرق کا اثر تعلیل کے مسئلے پر پڑتا ہے۔ حکمت وہ مصلحت ہے جو حکم کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے، لیکن مقصد اس مصلحت کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یا تو شارع خود صراحت کرے یا مجتہد کا ظن غالب ہو کہ اس کا تحقق حکم کا اصل مقصد ہے، یعنی اس کے حصول کے لئے حکم دیا گیا ہے ورنہ اگر وہ مصلحت نہ پائی جاتی تو حکم نہیں دیا جاتا۔ اس بنا پر میں یہ رائے رکھتا ہوں کہ حکمت مقصد سے مختلف بھی ہو سکتی ہے، کبھی وہ مقصد کا جزء ہو سکتی ہے، اور کبھی وہ بعینہ مقصد ہو سکتی ہے۔ اور یہ کہ جو اعتراضات حکمت کے ذریعہ تعلیل اور اس کو مناط حکم بنانے پر وارد ہوتے ہیں، (جیسا کہ پچھلی مثالوں میں مذکور ہے) ضروری نہیں کہ وہ مقصد کو مناط حکم بنائے پر بھی وارد ہوں۔

جہاں تک مطلقہ کی عدت اور ربا الفضل کا مسئلہ ہے تو ان کی حکمت خفی ہے، لہذا ہمیں ان کا مقصد تعبیر مان لینا چاہئے۔ ابن قیم کہتے ہیں کہ: جو سد ذرائع کے اصول کے قائل نہیں ہیں ان کو ربا الفضل کو ایسا تعبیری حکم قرار دینا پڑے گا۔ جس کے معنی اور حکمت معلوم نہیں، جیسا کہ ان میں سے بہت سے لوگوں نے صراحت کی ہے۔<sup>۲</sup>

اور جہاں تک افطار کی رخصت کا مسئلہ ہے تو اس کی علت مرض یا سفر ہے، اور اس کی حکمت رفع مشقت ہے، لیکن اس حکم کا مقصد رفع مشقت نہیں رفع ضرر ہے، اس لئے کہ کسی کو صرف مشقت ہو تو روزہ نہ رکھنے کی رخصت نہیں دی جائے گی الا یہ کہ مشقت ضرر کے درجہ تک پہنچ جائے، ضرر کی صورت میں شریعت نے مسافر اور مریض کے علاوہ دوسروں کو بھی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی ہے مثلاً جہاد کرنے والے کو اور دودھ پلانے والی عورت کو، جیسا کہ گذر چکا

<sup>۱</sup> دیکھیں مثلاً: المستصفی - ابو حامد الغزالی، ج: ۱، ص: ۱۷۲، والاحکام - الآمدی،

ج: ۵، ص: ۳۹۱، و المحصول - الرازی، ج: ۵، ص: ۳۹۲-۳۹۶

<sup>۲</sup> اعلام الموقعین - ابن القیم، ج: ۳، ص: ۱۵۵

ہے۔ اور جہاں تک شراب کی حرمت کا تعلق ہے، جس کی علت فقہاء نے ”الشدۃ فی الشراب“ بیان کی ہے تو اس کی حکمت عداوت و بغض کو روکنا اور اللہ کے راستے سے روکنے کا سدباب ہے۔ لیکن اس کا مقصد حفظ عقل ہے، یقیناً قیاس کی بنیاد کے طور پر یہ مقصد مذکورہ علت سے کہیں بہتر اور معنی خیز ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ عقل کو نقصان پہنچانے والی ہر چیز کو حرام قرار دیا جاسکتا ہے چاہے وہ کھائی جائے چاہے پی جائے چاہے سوکھی جائے چاہے انجکشن لیا جائے۔

زانی پر حد کے وجوب کی علت زنا ہے، اور فقہاء نے اس کی حکمت اختلاط انساب سے بچنا قرار دیا ہے۔ اور کبھی کبھی یہ حکمت موجود ہوتی ہے مگر حکم نہیں پایا جاتا۔ اگرچہ اختلاط انساب سے بچانا اسلامی شریعت میں ایک معتبر مصلحت ہے لیکن زنا کی حرمت صرف اسی لئے نہیں ہے، بلکہ زنا کا مسئلہ اسلامی شریعت کی روشنی میں مختلف پہلو رکھتا ہے، اس کے اجتماعی اور اخلاقی مفاسد بھی ہیں۔ اختلاط انساب سے بچانے کے ساتھ ساتھ زنا کی حرمت کا مقصد دیگر سارے ہی مفاسد سے روکنا ہے۔ لہذا اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا گیا، یا وہ اس کے معنی ہی کو نہیں سمجھتی تھی، تو ”ردع“ اور توبیح کا مسئلہ باقی ہی نہیں رہا، اور اس لئے اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ حضرت عمرؓ دو عورتوں پر زنا کی حد جاری نہیں کی، ان میں سے کسی کے ساتھ زنا کیا گیا تھا، اور دوسری عجمی عورت تھی جس کو علم اور سمجھ نہیں تھی۔ اور رضاعی ماں کی حرمت کی علت ”رضاعت مشبہ“ ہے اور اس کی حکمت فقہاء کے بیان کے مطابق ”جزئیت“ ہے، مگر جزئیت پائے جانے کے باوجود کبھی کبھی حکم نہیں پایا جاتا۔ لیکن اس حکم کا وہ مقصد جو اگر نہ پایا جائے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا، وہ جزئیت کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ یہ (میرے ظن غالب میں) ماں کے اس رشتہ کا احترام ہے جو دودھ پلانے والی اور بچے کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہ وہ مقصد ہے جو اگر پایا جائے گا تو حکم ضرور پایا

۱۔ محمد بلتاجی، منہج عمر بن الخطاب فی التشريع، دراسة مستوعبة لفقہ عمر و تنظیماتہ (یہ دراصل ایم اے کا مقالہ ہے) جامعة القاهرة، قسم الشريعة الاسلامیة) دار السلام، القاهرة، الطبعة الاولى، ۲۰۰۲ م، ص: ۱۹۰

جائے گا۔ اور یہی حکمت اور مقصد کے درمیان فرق ہے۔

مقاصد کے ذریعہ تعلیل کی اس تجویز کا مقصد منضبط اور ظاہر علت کے بجائے مقصد کے ذریعہ تعلیل کی دعوت نہیں ہے۔ بلکہ علت کے ذریعہ تعلیل پر مقاصد کے ذریعہ تعلیل کا اضافہ ہونا چاہئے۔ گویا یہ علت کے مفہوم کی ہی ایک توسیع ہے۔ اس لئے کہ شارع نے بہت سے مسائل میں احکام کا دار و مدار ظاہر و منضبط علتوں پر رکھا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ بہت سے موقعوں پر مقاصد اتنے واضح نہیں ہوتے اور کبھی کبھی ان کے اوپر قیاس کرنا اکثر لوگوں کے لئے مشکل ہوتا ہے۔ لیکن اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری کا تقاضا ہے اور مختلف زمانوں اور حالات کے لئے اس کی شریعت کے وسیع و محیط ہونے کے مقصد کا بھی، کہ ہم قیاس کے دائرہ کو اس حد تک وسیع کریں کہ وہ مقصد کے ذریعہ تعلیل کو بھی اپنے اندر لے لے اگر یہ غالب گمان ہو کہ متعین مقصد ہی وہ مصلحت ہے جس کی خاطر حکم دیا گیا ہے۔

تعبدی اور غیر تعبدی احکام میں کیسے فرق کیا جائے؟

سارے مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ شریعت کے بعض احکام کی اتباع تعبدی طور پر لازم ہے۔ مثلاً نمازوں کی تعداد، رکعات، بینات اور متعین اذکار۔ یعنی مکلف پر زمان و مکان اور حکمت و مصلحت سے قطع نظر، منصوص حکم اور منصوص شکل کی اتباع واجب ہوتی ہے۔ تعبدی احکام کا انکار وہی کر سکتا ہے جس کے ایمان میں کوئی بڑی کمی ہو۔

لیکن ان احکام کا دائرہ کیا ہے، اور ان کو پہچاننے کا طریقہ کیا ہے؟ اس میں اصولیین میں اختلاف ہے۔ میری رائے میں اس اختلاف کی بنیاد تعلیل کے مناہج میں اختلاف ہے۔ اہل ظاہر کی طرح جو لوگ احکام کی علتیں ہونے کے منکر ہیں وہ تو اس کے قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام احکام تعبدی ہیں۔ ایک مسلم پر ان کے ظاہر پر عمل کرنا ہی ضروری ہے قطع نظر اس سے کہ ان کی حکمت اور مقصد کیا ہے۔ یہ حضرات منصوص احکام پر دوسرے مسائل کے قیاس کا انکار کرتے ہیں۔

ابن حزم کہتے ہیں: قیاس ورائے کے ذریعہ دین میں کوئی بات کہنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اختلاف کی صورت میں اپنی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے۔ تو جس نے قیاس یا مزمومہ تعلیل کی طرف رجوع کیا اللہ کے ایک ایسے حکم کی مخالفت کی جس پر قرآن نے ایمان کو معلق کیا ہے۔ اور اسی سے ملتا جلتا موقف ان لوگوں کا ہے، جو قیاس اور تعلیل کے منکر تو نہیں ہیں لیکن وہ احتیاطاً قیاس میں توسع سے بچتے ہوئے نصوص کے ظواہر کی مخالفت نہیں کرتے اور صرف انہی مسائل میں قیاس کرتے ہیں جن کی علت نص سے ثابت ہوتی ہے۔

بہت سے علماء ایسے ہیں جو (مسائلک تعلیل میں اختلاف کے ساتھ ساتھ) جہاں تک ان کی عقل و فہم کی رسائی ہوتی ہے وہ احکام کی علت بیان کرتے ہیں، اور جہاں ان کی عقل علت کے فہم سے قاصر ہوتی ہے وہ مسئلہ کو اللہ کے حوالہ کر کے ایمان و تصدیق کے ساتھ اور عبادت و اطاعت کے جذبہ سے تکلیف کو محض عبادت قرار دیتے ہیں، اس معنی کر کہ اس حکم سے مقصود اتباع و تعبد ہے۔ یہ اکثر ائمہ مجتہدین کی رائے ہے۔<sup>۱</sup> مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں: تعبد کی دو صورتیں

- ۱۔ علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاہری ابو محمد، المحلی بالآثار، تحقیق: لجنة احیاء التراث العربی، دارالافاق الجدیدة، بیروت، بغیر تاریخ: ج ۱، ص: ۵۶
- ۲۔ دیکھئے مثلاً: محمد بن ادیس الشافعی ابو عبد اللہ، الام، دارالمعرفة، بیروت، طبع دوم، ۱۳۹۳ھ، ج: ۵، ص: ۳۳۵، و المستصفیٰ - الغزالی، ج: ۱، ص: ۳۰۰، و محمد بن احمد بن رشد القرطبی ابو الولید، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دارالفکر بیروت، بغیر تاریخ، ج: ۱، ص: ۶۱، و الموافقات - الشاطبی، ج: ۱، ص: ۲۸۵، و ابوبکر محمد بن عبد اللہ = ابن العربی، احکام القرآن، تحقیق: محمد عبدالقادر عطاء، دارالفکر للطباعة، لبنان، بغیر تاریخ، ج: ۱، ص: ۳۵، و عبد اللہ بن احمد بن قدامة المقدسی، الکافی فی فقہ ابن حنبل، المکتب الاسلامی، بیروت، بدون تاریخ، ج: ۳، ص: ۲۰۰، و عبدالرحمن بن ابی فکر جلال الدین السیوطی، الاشباہ و النظائر، دارالکتب العلمیة، بیروت، طبع اول، ۱۴۰۳ھ، ج: ۱، ص: ۴۷۹، و المغنی - ابن قدامة، ج: ۶، ص: ۲۰۶، و شرح الزرقانی علی الموطا، ج: ۲، ص: ۶۵، و اصول السرخسی، ج: ۲، ص: ۲۸۳، و اعلام الموقعین - ابن القیم، ج: ۳، ص: ۱۵۵، و غیرہ۔

ہیں: ایک صورت تو تعبیر کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یا اس کا رسول کسی حکم کا سبب (علت) واضح فرما دیں، اس حکم کے مقام پر یا کتاب و سنت میں کہیں اور، سو ہم اس حکم کو بھی مانیں گے اور قیاس کے ذریعہ اس جیسے دوسری مسئلوں میں بھی اس پر عمل کریں گے۔ دوسری صورت تعبیر کی یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی بات مانی جائے ایسے معاملہ میں جس کا پورا علم صرف اسی کو ہے..... ہم اس کے معنی (علت) نہیں جانتے کہ اس پر دوسرے احکام کا قیاس کریں، ہم تو صرف وہاں قیاس کرتے ہیں جہاں ہم علت کو جانتے ہیں۔ یہ احکام جن کا مقصد تعبیر ہوان کو تبدیل کرنا باقی علماء ناجائز ہے۔ ابن العربی کہتے ہیں: منصوص اقوال کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کے لفظ سے تعبیر مطلوب ہو، تو ایسے اقوال کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ لفظ سے تعبیر نہ ہو بلکہ اس کے معنی سے تعبیر مطلوب ہو، تو ایسی صورت میں ان اقوال کو ایسے الفاظ و کلمات سے بدلا جاسکتا ہے جو اس معنی کو ادا کرتے ہوں۔ مگر ایسے الفاظ سے بدلنا جائز نہیں ہوگا۔ جو ان معنی کو ادا نہ کرتے ہوں۔<sup>۱</sup>

لیکن سوال یہ ہے کہ ہم ان احکام میں جن میں خالص تعبیر مقصود ہے، اور جن احکام میں معنی کا اعتبار ممکن ہے کیسے فرق کریں۔ شریعت کے احکام میں بہت سے ایسے ہیں کہ ہم قطعی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ان کی بنیاد خالص تعبیر و اتباع پر ہے، یا وہ علل و مقاصد پر قائم اور مبنی ہیں۔ اس کی مثال بیوع اور زکوٰۃ کے بہت سے مسائل ہیں۔ فقہاء نے جن احکام کو خالص تعبیری احکام قرار دیا ہے ان پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان احکام کی تعیین کا کوئی متعین اور طے شدہ قاعدہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ابوالولید ابن رشد تو بعض فقہاء پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ وہ علمی مباحثات میں دوسرے فریق کا منہ بند کرنے کے لئے بعض احکام کو تعبیری قرار دے دیتے ہیں۔

۱ الام، الشافعی: ۵/۲۳۵

۲ احکام القرآن، ابن العربی: ۱/۳۵

۳ ملاحظہ ہو: یوسف القرضاوی، فقہ الزکوٰۃ: دراسة مقارنة لاحكامها و فلسفتها في ضوء القرآن و السنة - مؤسسة الرسالة، القاهرة، طبع پانژوہم، ۱۹۸۵۔

موصوف کہتے ہیں:

”فقیہ احکام کو تعبیدی اسی وقت کہتا ہے، جب فریق ثانی کے سامنے اس کی بات نہیں چلتی، غور کرو تو بہت سے مقامات پر فقہاء کا یہ رویہ صاف نظر آئے گا“۔

ہاں! شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات میں عبادات و معاملات کے احکام کے درمیان اس سلسلے میں ایک اصولی تفریق کر کے ان دونوں دائروں کی تحدید کی کوشش کی ہے۔ کہتے ہیں: ان میں (یعنی عبادات میں) اصل تعبد ہے، بغیر معانی پر غور کئے۔ اور اس دائرے کا قاعدہ یہ ہے کہ یہاں بغیر اجازت کچھ نہ کہا جائے۔ اس لئے کہ عقل تعبیدی احکام نہیں دے سکتی۔ مگر عادات (معاملات) کے احکام میں اصل یہ ہے کہ وہاں کوئی منافات نہ پائی جائے۔ اس لئے کہ یہاں اصل معانی کا معلوم ہونا ہے نہ کہ تعبد، لہذا اس دائرے کا اصول یہ ہے کہ یہاں عقل کے ذریعہ قیاس کی اجازت ہے الا یہ کہ ممانعت کی دلیل قائم ہو۔

لیکن یہ تقسیم مکمل طور پر واقعہ کے مطابق ہو ایسا نہیں ہے، عبادات میں شمار کئے جانے والے بعض احکام مثلاً زکوٰۃ کے احکام بندوں سے متعلق ہیں، اور اس کا تقاضا ہے کہ وہ حالات زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ ان اہم سماجی مقاصد کے حصول کے لئے جن کی خاطر یہ احکام دیئے گئے تھے بدلتے جائیں۔ اسی طرح معاملات اور عادات میں سے شمار کئے جانے والے بعض احکام — مثلاً مہر، عدت مطلقہ اور حرمت ربا — کو علماء علیل پر قائم نہیں قرار دیتے اور ان کو خالص تعبیدی احکام کی شکلیں قرار دیتے ہیں۔

اسی سیاق میں شاطبی عبادات محضہ اور دیگر احکام کے درمیان فرق کا ایک اور طریقہ تجویز کرتے ہیں۔ کہتے ہیں: جب شریعت نے ہی مختلف جگہوں پر یہ ظاہر کر دیا ہے کہ بندوں کو جن حکمتوں اور مصالح تک رسائی ہے ان کے علاوہ کچھ اور ایسی حکمتیں اور مصلحتیں احکام کی ہوتی ہیں

۱۔ بدلیۃ الجہد، ابن رشد: ۱/۶۱

۲۔ الموافقات: شاطبی: ۱/۲۸۵

جن تک بندوں کی عقل نہیں پہنچ پاتی اور نتیجتاً وہ ان کی بنیاد پر قیاس نہیں کر سکتے اور دوسری جگہوں تک حکم نہیں پہنچا سکتے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتے کہ فرع میں وہ علت یقینی طور پر پائی جاتی ہے، لہذا قیاس میں اس کے اعتبار کا کوئی راستہ باقی نہیں رہتا، لہذا یہ احکام خالص تعبیدی ہی قرار پائیں گے۔ ایک اور مقام پر کہتے ہیں: تعبیر کا مطلب ہے، ”معنی“، یعنی حکمت کا معلوم نہ ہو سکتا، اس طور پر کہ اس میں قیاس جاری کرنا ممکن نہ ہو۔ اور جب اس کے معنی معلوم نہیں ہو سکے تو یہ پتہ چلا کہ شارع کا مطلوب یہی ہے کہ منصوص کی حد پر وقوف کیا جائے..... نیز اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ معنی نہ جاننا اس کو لازم نہیں کہ شارع نے اپنی بتلائے ہوئے حکم پر توقف ہی کو چاہا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں براءت کا تحقق نہ ہونا ہی کافی ہے، اور براءت یعنی ذمہ داری کی ادائیگی آمر کے حکم کے مطابق عمل کرنے سے ہوتی ہے حکم کے غیر مطابق عمل سے نہیں ہوتی،<sup>۲</sup> گویا شاطبی کا کہنا یہ ہے کہ نہ جاننا ہی یہاں علم کا وسیلہ ہے، اس لئے کہ علت نہ جاننا اور قابل قیاس معنی کا نہ سمجھنا ہی اس کی دلیل ہے کہ حکم محض تعبیدی ہے۔

قرآنی نے معاملات میں سے تعبیدی احکام جو خالص حق اللہ ہیں اور ان کے علاوہ دوسری قسم کے احکام کے درمیان فرق کا ایک اور طریقہ بتلایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”یہ وہ احکام ہیں جن کو بندے ساقط نہیں کر سکتے۔<sup>۳</sup> مثلاً حرمت ربا کا مسئلہ، چاہے فریقین راضی ہوں سود جائز نہیں ہو سکتا، زکوٰۃ واجب ہے چاہے فقیر نہ پائے جائیں، اور مہر طے کرنا ضروری ہے چاہے بیوی نہ لینے پر راضی ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ علماء نے جن احکام کو عبادات کے ابواب میں درج کیا ہے، ان میں اصل تعبیدی ہونا ہے، خصوصاً جن احکام کی حکمت نامعلوم ہو اور ان کا بندوں سے تعلق نہ ہو، اور معاملات کے تحت درج شدہ احکام علل و مقاصد کے ساتھ دائر ہوں گے۔ الا یہ کہ ان کی مصلحت

۱ حوالہ مذکورہ: ۲/ ۳۱۴

۲ حوالہ مذکورہ: ۲/ ۳۱۹

۳ الفروق، القرآنی

و مقصد معلوم نہ ہو اور اہل علم ان کی حکمت کے ادراک سے قاصر ہوں، یا ان کی علت و حکمت و معلوم ہو لیکن نصوص سے پتہ چلتا ہو کہ انسانوں کو ان میں کسی قسم کی اجتہادی تبدیلی اور اسقاط کا حق نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی فقیہ کا ظن غالب ہو کہ فلاں حکم کسی خاص مقصد کے حصول کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور اس سے خالص تعبیر مقصود نہیں ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ بندوں کے مصالح کی تکمیل اور مفاسد کو دفع کرنے کے لئے وہ حکم اس مقصد پر دائر کرے۔ مقاصد کے ذریعہ قیاس کے دائرے کی یہ توسیع حالات کی تبدیلی اور عرف کے ارتقاء پر احاطہ میں زیادہ سہولت پیدا کرنے والا عمل ہے۔

### عرف اور حالات کی تبدیلیوں کا احاطہ:

کبھی کبھی حالات اور حکم کے گرد و پیش کی صورت حال میں ایسی تبدیلی آجاتی ہے جو خود حکم پر اثر انداز ہوتی ہے، اور اس حد تک کہ کبھی کبھی حکم کے مقصد کو نظر انداز کرتے ہوئے علت کی بنیاد پر قیاس کرنا تنگی کا سبب اور بدلتے ہوئے حالات میں اسلام اور مسلمانوں کی مصلحت کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بنتا ہے، ذیل کی مثالوں سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔

۱- اگر روزہ چھوڑنے کی اجازت کے حکم کی علت سفر اور مرض ہی کو قرار دیا جائے تو اس حکم کے دائرے سے بہت سے ایسے حالات نکل جائیں گے جن میں غالب گمان ہے کہ شارع کا مقصود دفع ضرر اور رفع حرج ہے، لہذا جہاد، دودھ پلانے کی حالت، حمل اور بڑھاپے اور حرج اور ضرر کے دوسرے مواقع پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جانی چاہئے۔ اگر کوئی اعتراض کرنے والا یہ کہے کہ یہ ضرر غیر منضبط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں سفر اور مرض کو جو علت قرار دیا وہ خود غیر منضبط ہے۔ سفر میں نہایت اختلاف ہے، اور مرض بھی غیر منضبط ہے۔ ابن قدامہ کہتے ہیں ”مرض کا کوئی ضابطہ اور حد نہیں ہے۔ امراض مختلف قسم اور درجے کے ہوتے ہیں۔ بعض میں روزہ ضرر رساں ہوتا ہے، اور بعض میں نہیں۔ مثلاً ڈاڑھ کا درد، انگلی کا زخم چھوٹا موٹا پھوڑا



پھنسی، اور خارش وغیرہ۔ لہذا مرض تو منضبط نہیں رہا۔ ہاں حکمت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، اور وہ یہ کہ جس سے ضرر کا اندیشہ ہو، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ حکمت سے ابن قدامہ کی مراد حکم کا مقصد ہے، اور ہم اوپر مقصد اور حکمت کا فرق بیان کر چکے ہیں۔

(۲) امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کے مال میں سے دیئے جانے کی علت ان کا نو مسلم ہونا ہے، لہذا حالات کے بدلنے کے ساتھ یہ حکم نہیں بدلے گا۔<sup>۱</sup> لیکن حضرت عمرؓ نے اس حکم کا مناظرہ اس مقصد کو سمجھا جس کو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہ کر جانا اور سمجھا تھا۔ جصاص نے احکام القرآن میں نقل کیا ہے کہ ”عیینہ ابن حصن اور اقرع بن حابس حضرت ابوبکر کے پاس آئے اور کہا: اے اللہ کے رسول کے خلیفہ: ہمارے یہاں ایک شور زمین ہے جس پر کوئی چارہ وغیرہ نہیں آگتا، اگر آپ مناسب سمجھیں تو ہم کو دے دیں۔ حضرت ابوبکر نے یہ زمین ان کو جاگیر کے طور پر دے دی اور گواہیاں لے لیں۔ حضرت عمرؓ نے تحریر دیکھی اور اپنے تھوک سے اس کو مٹا ڈالا۔ دونوں نے بحث کی اور نامناسب باتیں کہیں۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری دلداری کیا کرتے تھے، اس وقت مسلمان کم اور کمزور تھے۔ اب اسلام طاقتور ہو گیا ہے اب جاؤ جو بن پڑے کر لو، اس پر جصاص نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا: مؤلفۃ القلوب کا حصہ اس وقت تک تھا جب تک مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور کفار کی زیادہ۔<sup>۲</sup> لیکن بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا کہ حضرت عمرؓ نے حکم کو منسوخ کر دیا۔<sup>۳</sup> حالانکہ نسخ کا دعویٰ باطل ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صرف عقل و رائے

۱۔ المغنی، ابن قدامہ: ۳/۴۲

۲۔ بدایۃ المجتہد، ابن رشد، باب الزکوٰۃ۔

۳۔ احمد ابن علی ابوبکر الجصاص، احکام القرآن، تحقیق: محمد الصادق

قمحاوی، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۵ھ ج: ۴، ص: ۳۲۵

۴۔ کمال الدین بن عبدالواحد السیواسی، شرح فتح القدير، دارالفکر، بیروت،

الطبعة الثانية، بغير تاریخ: ج: ۲، ص: ۲۶۰

کے ذریعہ نسخ کا کوئی امکان نہیں۔ ابن الہمام نسخ کے قائلین کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”علت دین کی تقویت ہے۔ تو دین کی تقویت کے لئے دیا جاتا تھا۔ اب علت سے حکم نہیں حاصل ہو رہا ہے۔ اب حکم (جو مولفۃ القلوب کو دینا تھا) علت (یعنی تقویت اسلام) پر مرتب نہیں ہو رہا۔ اسی کو کہا گیا ہے کہ ”اب نہ دنیا ہی اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دے کر حاصل ہوتا تھا، یہاں کوئی نسخ نہیں ہے، بلکہ عہد نبوی ہی کے حکم کی نئی شکل ہے۔ اسلئے کہ پہلے دینے میں اسلام کی قوت تھی اب نہ دینے میں۔“

خود میری رائے اگرچہ یہی ہے کہ نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، لیکن اصول فقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے ”تقویت“ کو علت ظاہرہ منضبطہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس لئے کہ تقویت حالات کے ساتھ بدلنے والا وصف ہے اور وہ غیر منضبط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ تقویت مقصد ہے۔ اس بنا پر واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر نے حالات کے بدلنے کے ساتھ حکم کو مقصد پر دائر کیا نہ کہ اس چیز پر جسے ہم علت کہتے ہیں۔ جب ان کے نزدیک مقصد باقی نہیں رہا انہوں نے حکم بھی ختم سمجھا۔

۳۔ مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ یعلیٰ بن امیہ کے بھائی عبدالرحمن نے یمن کے ایک آدمی سے ایک گھوڑی سواؤنٹیوں کے بدلے خریدی، مگر پھر بائع کو افسوس ہوا کہ کم قیمت ملی۔ اس نے حضرت عمر سے شکایت کی کہ یعلیٰ اور ان کے بھائی نے میری گھوڑی غصب کر لی۔ انہوں نے یعلیٰ کو بلا بھیجا، یعلیٰ نے پورا واقعہ بیان کیا۔ حضرت عمر نے کہا: اچھا! تمہارے یہاں گھوڑوں کی اتنی قیمت ہے۔ میں نہیں جانتا تھا کہ گھوڑوں کی قیمتیں اتنی ہو سکتی ہیں۔ ہم چالیس بکریوں پر تو زکوٰۃ لیتے ہیں مگر گھوڑوں سے کچھ نہیں لیتے۔ لہذا اب تم ہر گھوڑے پر ایک دینار زکوٰۃ لیا کرو۔ اس کے بعد حضرت عمر نے گھوڑے کی زکوٰۃ ایک دینار طے کر دی۔<sup>۱</sup>

شیخ یوسف القرضاوی اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱ حوالہ بالا:

۲ شرح فتح القدر، سیواسی: ۱۸۵/۲

میرے نزدیک زکوٰۃ کے سلسلے میں اس قصہ کی بڑی اہمیت ہے، حضرت عمرؓ کا موقف دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک زکوٰۃ میں قیاس واجتہاد کی گنجائش ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اقسام سے زکوٰۃ لی ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کے علاوہ ان کے مثل انواع واقسام کے اموال سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی بلکہ شیخ قرضاوی تو اس قدر تعمیم کے قائل ہیں کہ ”ہر مال نامی زکوٰۃ کا محل ہے“ اس میں شارع کا مقصد کیا ہے اس کے بارے میں لکھتے ہیں: زکوٰۃ فقراء و مساکین، مقروض لوگوں، اور مسافروں کی ضرورتوں کی تکمیل اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت جیسے جہاد اور اسلام سے لوگوں کو مانوس کرنے (تالیف قلب) کے مقاصد کے پیش نظر رکھی گئی ہے۔ اور بہت بعید ہے کہ شریعت نے یہ بوجھ پانچ اونٹ کے مالک اور چالیس بکریاں رکھنے والے پر تو ڈالا ہو اور بڑے بڑے سرمایہ داروں کو، جن کے پاس بڑی بڑی فیکٹریاں، کارخانے اور عمارتیں ہیں، نیز ڈاکٹروں، وکلاء، اور آزاد پیشوں والے ایسے مالداروں کو اس سے سبکدوش رکھا ہو، جن کی ایک دن کی آمدنی بھیڑ بکری اور اونٹ والے کی سالوں کی آمدنی سے زیادہ ہوتی ہے ۲

مگر ظاہر یہ ہے کہ زکوٰۃ کو صرف انہی انواع میں محدود مانا ہے جن کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ لی۔ ان کے علاوہ مال کی قسموں پر ان کے نزدیک زکوٰۃ نہیں ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں: صرف آٹھ قسم کے مالوں پر زکوٰۃ ہے۔ اور وہ یہ ہیں: سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور، اونٹ، گائے، بکری بشمول بھیڑ..... حدیث میں بس ان کا ہی تذکرہ ہے..... مذکورہ قسموں کے علاوہ کسی پھل یا غلہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ نہ گھوڑوں میں نہ غلاموں میں نہ شہد میں نہ مال تجارت میں ۳۔ یہ رائے واضح طور پر زکوٰۃ کی مشروعیت کے مقاصد

۱ فقہ الزکوٰۃ: ۱/۲۲۹

۲ حوالہ مذکور: ۱/۱۳۸

۳ الحلی، ابن حزم: ۵/۲۰۹-۲۱۱

سے بعید ہے۔ خصوصاً ہماری معاصر دنیا میں جس میں لوگوں کے مال میں مذکورہ اشیاء کا تناسب بہت کم ہے۔

۴- شراب: علماء نے اس کی تحریم کی علت ”نشہ آور مشروب کی شدت اور تیزی“ قرار دی ہے۔ حالانکہ اس کی تحریم کا اصل مقصد عقل کی ہذیان سے حفاظت ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ قیاس کے لئے یہ مقصد مذکورہ علت سے بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس کی بناء پر عقل کو ختم کرنے والی ہر چیز کو حرام قرار دیا جاسکتا ہے۔ چاہے وہ پی جائے، یا کھائی جائے، یا اس کے انجکشن لگایا جائے یا چڑھائی جائے یا سونگھی جائے، اور چاہے اس میں تیزی اور شدت پیدا ہو یا نہ ہو، بلکہ نہ صرف حرمت بلکہ ایسی ہر چیز کے استعمال کرنے والے پر حد بھی نافذ کی جائے گی۔ اس لئے کہ شراب پینے والے میں اور حشیش استعمال کرنے والے اور نشہ آور گولیاں لینے والے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض علماء کو اس علت کی بنا پر حشیش استعمال کرنے والے پر حد جاری کرنے میں تردد ہوا تو ابن تیمیہ نے ان کو جواب دیا کہ حشیش کا ضرر بعض وجوہ سے شراب سے زیادہ ہے۔ اس لئے فقہاء نے اس پر حد کا حکم دیا ہے۔ بعض متاخرین کا حد لگانے سے پرہیز کرنا اور حد سے کم تعزیر کا حکم لگانا محل نظر ہے۔ اس لئے کہ یہ اللہ کی حرام کردہ چیز کے عموم میں داخل ہے، حشیش کھانے والوں کو اس میں شراب ہی کی طرح نشہ آتا ہے، اور وہ اس کے شراب ہی کی طرح مشتاق ہوتے ہیں، اور وہ ان کو اس کی طرح ہی اللہ کی یاد سے غافل کرتی ہے۔

متقدمین نے اس کے بارے میں کچھ اس لئے نہیں کہا ہے کہ اس کے کھانے کا رواج چھٹی صدی ہجری کے آخر ہی میں ہوا ہے۔ یہ بلا چنگیز خاں کی تلوار کے ساتھ ہی آئی ہے۔  
۵- جمہور اس کے قائل ہیں کہ مہر مثل کا فیصلہ عصبہ (قریبی رشتہ داروں) کے مہر کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ یعنی ان کے نزدیک مہر کی مماثلت کی علت عصبہ کی مماثلت ہے۔ لیکن عرف کے

۱۔ یہ کلام مروادی نے الانصاف: ۱۰/۲۲۸ میں نقل کیا ہے۔

بدلنے سے کبھی عصبہ کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری چیزوں (جیسے مالکیہ کے نزدیک جمال) یا عہدہ کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں مذکورہ علت ان اعراف کو اپنے دائرے میں نہیں لے پاتی اور عدل جو شریعت کا مقصد ہے کی تحقیق و تحصیل سے قاصر رہ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر علت مذکورہ یعنی مماثلت عصبہ کا مقصد شریعت کے ہاتھ سے جاتے رہنے پر بھی خیال رکھا جائے اور اسی کی بنیاد پر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے تو یہ حکم عدل کو نقصان پہنچائے گا، جب کہ وہی مطلوب شریعت ہے۔

۶- عرف و مقصد سے متعلق گفتگو کی مناسبت سے ابن عابدین کے حوالہ سے آخری مثال ذکر کی جاتی ہے۔ جو انہوں نے عرف سے متعلق اپنے رسالے ”نشر العرف فیما بنی من الاحکام علی العرف“ میں نقل کی ہے، کہتے ہیں: فقہاء نے بیع میں کسی ایسی شرط کے لگائے جانے پر بیع کے فساد کی تصریح کی ہے جو عقد کا مقتضی نہ ہو اور اس میں طرفین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو۔ اور اس کی دلیل میں انہوں نے اس حدیث کو پیش کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے“<sup>۱</sup>۔ اور قیاس کو بھی دلیل بنایا ہے۔ مگر اس سے وہ شرطیں مستثنیٰ قرار دی ہیں جو عرف میں رائج ہیں۔ مثلاً چپل کی اس شرط پر بیع کہ بائع ٹانگ کر دے گا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ عرف حدیث کو منسوخ کرنے والا اور اس پر حاکم قرار دیا جا رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں، یہ حدیث پر حاکم نہیں ہو رہا ہے بلکہ قیاس پر ہو رہا ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں بیان کردہ حکم کی علت وقوع نزاع ہے جو عقد کو اس کے مقصود یعنی قطع نزاع سے نکال رہی ہے۔ عرف نزاع کو ختم کرنے والا ہے۔ اس لئے کہ وہ حدیث کا موید ہوا۔

<sup>۱</sup> یہ حدیث حضرت امام ابوحنیفہ کے حوالے سے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند پر مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے۔ (العجم الاوسط طبرانی، باب من اسما عبد اللہ، ۴/۳۳۵، نیز فتح الباری، ابن حجر: ۴/۴۰۳، اور شرح مسلم، نووی: ۱۱/۳۰، ان دونوں نے اس کا تذکرہ حضرت بریرہ کی اس حدیث کے ذیل میں کیا ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میرے پاس حضرت بریرہ آئیں =

دیکھئے یہاں ابن عابدین شرط کی ممانعت کی حدیث کے ظاہر کے بجائے اس کے مقصد یعنی قطع نزاع پر اپنے فتوے کی بنیاد رکھ رہے ہیں۔ اور اس مقصد پر حکم کے وجود اور عدم کو دائرے بتا رہے ہیں۔ اسی بنا پر وہ حدیث کے ظاہر کے خلاف ہونے کے باوجود نئے عرف کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔ اس لئے کہ وہ حدیث کے مقصد کو پورا کر رہا ہے۔

ان مذکورہ مثالوں سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ حالات و عرف بدلنے کی صورت میں احکام کو ان کے مستنبط مقاصد پر دائر کرنے میں مطلوب مصالح زیادہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ بلکہ جب بھی زندگی اور عرف میں بڑی تبدیلیاں اور ارتقاء واقع ہوگا مقاصد بھی بدلتے جائیں گے۔ جس کے نتیجے میں فقہ و شریعت کے لئے زیادہ احاطہ اور لچک کے امکانات پیدا ہوں گے۔ ابن تیمیہ نے مقاصد ضروریہ کو دفع مضرت کا حصہ مانا ہے، پھر ان میں دین و دنیا کی منفعت کے حصول کا اضافہ کیا اور مثال دی جیسے عہد کی پابندی، صلہ رحمی، اور مسلمانوں کے ایک دوسرے پر عائد حقوق۔ اور شاطبی نے ”اہل زمین کے مصالح“ کی اہمیت بتائی ہے ۲۔ اگرچہ ان کو ضرورات

= اور کہا کہ میں نے اپنے اہل خانہ سے ۹ اوقیہ پر مکاتبت کر لی ہے کہ ہر سال ایک اوقیہ دوں گی۔ آپ براہ کرم میری مدد کریں۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ اگر تمہارے گھر والے اس پر راضی ہوں کہ میں تم کو یہ مال دوں، مگر تمہارا ولاء میرے لئے ہوگا تو میں کر سکتی ہوں۔ بریرہ نے گھر والوں کو یہ بات بتائی تو وہ راضی نہیں ہوئے، وہ واپس آئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تھے، انہوں نے بتایا کہ گھر والوں سے میں نے یہ پیشکش رکھی تو وہ راضی نہیں ہوئے۔ ان کا اصرار ہے کہ ولاء تو ان کا ہی رہے گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ بات بتلائی تو آپ نے فرمایا: تم لے لو، اور ان کے لئے ولاء کی شرط قبول کر لو۔ اس لئے کہ ولاء تو اس کا ہوتا ہے جو آزاد کرے۔“ حضرت عائشہؓ نے ایسا ہی کیا، اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا اور اللہ کی حمد و ثنا کے بعد کہا: لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ ایسی شرطیں ہیں جو اللہ کی شریعت میں نہیں۔ شریعت کے خلاف ہر شرط باطل ہے، چاہے سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں۔ اللہ کا فیصلہ برحق اور اس کی شرط ہی لازم ہے۔ ولاء اس کا جو آزاد کرے۔

۱۔ محمد امین بن عمر عابدین، نشر العرف فیما بنی من الاحکام علی العرف۔ مجموعۃ

رسائل ابن عابدین: العلم الظاہر فی نفع النسب الطاہر، تاریخ ندارد، ج: ۲، ص: ۱۱۹

۲۔ کتب و رسائل ابن تیمیہ فی الفقہ: ۳۲/۳۳۵

میں شامل نہیں کیا ہے۔ ابن عاشور نے اپنی اصطلاح کے مطابق ”اجتماعی مقاصد“ کو خاص اہمیت دی ہے، اور فطرت کی رعایت اور سماجیت و آزادی کو شریعت کے اساسی مقاصد میں شمار کیا ہے۔ اور ان میں سے ہر مقصد کا ایک انفرادی پہلو اور ایک اجتماعی پہلو بتایا۔ اور امت کے حق کو فرد کے حق پر مقدم قرار دیا۔

ابن عاشور ہمارے زمانے میں ان علماء مقاصد کے پیش رو ہیں جنہوں مقاصد کی تجدید کی اور معاصر تقسیمات کے مطابق اس کی نظریہ سازی کی۔ شیخ محمد الغزالی مقاصد شریعت سے متعلق گفتگو کے سیاق میں کہتے ہیں:

”چودہ سو سالہ تجربات سے فائدہ اٹھانے سے کیا مانع ہے..... پچھلی صدیاں حکومت کی خرابیوں کے دردناک نتائج کی گواہ ہیں۔ اس بنا پر میں اصولِ خمسہ پر آزادی اور انصاف کے مقاصد کا اضافہ کر سکتا ہوں۔ حکومت کے نظام کو منضبط کرنے کے لئے آزادیوں کی حفاظت ضروری ہے۔“

شیخ یوسف القرضاوی اس نظریہ کو توسیع دیتے ہوئے کہتے ہیں: مقاصد ان مصالح کا نام ہے جن کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اس کے اندر دنیا و آخرت اور مادہ و روح، سب کے مصالح آجاتے ہیں، مقاصد کا نظریہ فرد اور معاشرہ، طبقہ اور امت، اور خاص قومی مصالح اور عام انسانی مصالح کے درمیان اور موجودہ نسل انسانی اور آئندہ آنے والی نسلوں کے مصالح کے درمیان معتدل توازن قائم کرتا ہے۔“

آگے فرماتے ہیں: اہل اصول جب مقاصد و مصالح سے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو محسوس

۱۔ الموافقات: ۲/ ۱۷۷

۲۔ مقاصد الشریعہ، محمد بن طاہر عاشور، صفحہ: ۱۸۹ و ما بعد

۳۔ شیخ کا یہ کلام ڈاکٹر فواد ابو حطب نے المعہد العالمی للفقہ الاسلامی کے الاولویات الشرعیہ کے موضوع پر منعقد سمینار (بابت ۱۲/ ۱۹۹۱ء) میں نقل کیا۔

ہوتا ہے کہ ان کی توجہ فرد کے مصالح کی طرف زیادہ ہے معاشرہ اور امت کے مجموعی مصالح کی طرف کم ہے۔ پھر وہ تجویز رکھتے ہیں کہ ”بلند تر اجتماعی اقدار“ کو مقاصد ضروریہ کی فہرست میں شامل کیا جائے مثلاً عدل، اخوت، تکافل، آزادی اور کرامت انسانی کو۔<sup>۱</sup>

ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے قرآن کریم کے مطالعہ سے کچھ مقاصد اخذ کئے ہیں اور ان کو ”شریعت کے برتر حاکم مقاصد“ قرار دیا ہے اور وہ یہ ہیں: توحید، تزکیہ اور عمران ۳۔ اسماعیل الحسنی (جنہوں نے ابن عاشور کے یہاں مصالح کی سیاسی بنیادیں) کے موضوع پر کام کیا ہے، ان کی رائے ہے کہ ضروریات کی حد بندی کسی ثابت و مستقر حقیقت کے تابع نہیں تھی، بلکہ اس کا مدار متحرک صورت حال پر تھا۔ اس نقطہ نظر کے نتیجہ میں یہ ماننا پڑے گا کہ بندوں کے مصالح کو کچھ خاص مصالح اور عناوین میں محصور سمجھنا تاریخی عوامل کے زیر اثر رہا ہے۔ موصوف مقاصد میں کچھ اضافوں کے قائل ہیں مثلاً حق اظہار رائے، سیاسی وفاداری کی آزادی، انتخاب، عمل اور علاج کی آزادی ۴۔ حالانکہ حفظ نفس یا حفظ عقل جیسے مقاصد ہمیشہ قائم رہنے والی ثابت انسانی قدریں ہیں، لیکن میرے احساس کی حد تک واقعاتی متغیرات کے دائرے میں مقاصد کی تعریف اس کو ہمیشہ کے لئے یکساں ماننے کے مقابلہ زیادہ حقیقت کے قریب تر ہے۔ علماء نے مقاصد ستہ یاد دیگر مقاصد کو نصوص کے استقراء سے ہی اخذ کیا ہے۔ اور نصوص یقیناً ثابت و دائمی ہیں۔ لیکن ان کی بنیاد پر اخذ کئے گئے مقاصد مثلاً: حفظ مال، حریت، عمران، کرامت و شرف اور سیاسی حصہ داری وغیرہ اصطلاحات یہ سب وہ عناوین اور تقسیمیں ہیں جن کا استنباط علماء نے اپنے دور کی فکری و تہذیبی صورت حال کے پس منظر میں کیا ہے۔ اگر نصوص کے استقراء پر مبنی مقاصد کے استخراج و استنباط

۱۔ یوسف القرضاوی، مدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ، مکتبہ وھبہ قاہرہ، طبع سوم ۱۹۹۷ء، صفحہ: ۶۲

۲۔ حوالہ مذکور، صفحہ: ۷۵

۳۔ ملاحظہ ہو: طہ جابر علوانی، مقاصد الشریعہ، دارالہادی، طبع اول ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۳۳-۱۵۴

۴۔ نحو تفصیل مقاصد الشریعہ، جمال الدین عطیہ، صفحہ: ۱۰۲



کے عمل میں لگا تا تجرید ہوتی رہے اور شرعی احکام کو ان سے مربوط رکھا جائے تو اس سے اسلامی فقہ کو مستقل پک اور توسیع ملتی رہے گی۔

مقاصد کے اعتبار سے بظاہر متضاد نصوص پر عمل کیا جاسکتا ہے:

اصولیین نے کسی وصف کے علت قرار پانے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے ذریعہ ایک وقت میں کوئی ایک حکم اور دوسرے میں دوسرا حکم نہ اخذ کیا جاسکتا ہو، اس لئے کہ ایسی صورت میں دو متضاد حکم صادر ہوں گے<sup>۱</sup>۔ یعنی جب علت پائی جائے تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور یہ بات تناقض و تضاد میں شمار ہوگی کہ کسی دوسری صورت حال یا زمانے میں یہ حکم نہ پایا جائے۔ لیکن نصوص کی حقیقت و کیفیت اس کا تقاضا کرتی ہے کہ — چونکہ آیتیں بعثت کے طویل دورانیہ میں نازل ہوئیں، اور احادیث مختلف حالات اور مواقع پر ارشاد ہوئیں تھیں، اس لئے ان میں ظاہری طور پر اختلاف و تعارض ہو مگر یہ تعارض حقیقت واقعہ میں کوئی منطقی تعارض نہیں ہے۔ بلکہ اس کا سبب حالات اور ماحول کے مختلف پس منظر ہیں۔ کبھی جنگ ہوتی تھی کبھی صلح، حالات کبھی تنگ ہوتے تھے اور کبھی کشادہ، کبھی غربت کا عالم ہوتا تھا کبھی فقر کا سایہ اور کبھی امن کی ٹھنڈک اور کبھی خوف کی تپش، اس لئے نصوص بھی مختلف رنگ و انداز لئے ہوتے تھے۔ لیکن علت میں یہ جو شرط لگائی گئی ہے یہ اس پس منظر کے اختلاف کو نظر انداز کرتے ہوئے ان نصوص کو متعارض و متضاد مانتی ہے، جس کا نتیجہ بظاہر مختلف نصوص میں سے ایک پر عمل نہ کرنے کی شکل ہی میں نکلے گا۔ اور یہ ان میں سے متقدم کو منسوخ قرار دے کر یا کسی ایک کو ترجیح کے مختلف طریقوں یعنی راویوں کے حالات وغیرہ کی بنیاد پر ہو سکتا ہے<sup>۲</sup>۔ اور ترجیح کے ذریعہ کسی صحیح

۱ ارشاد النول، شوکانی، صفحہ: ۳۵۴

۲ فتح الباری - ابن حجر، ج: ۲، ص: ۳۶۳، و کتب و رسائل و فتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ - ابن تیمیہ، ج: ۲۱، ص: ۵۷۵، نیز بدایۃ المجتہد - ابن رشد، ج: ۱، ص: ۶۳، و الاحکام - ابن حزم، ج: ۴، ص: ۳۸۰

حدیث کو رد کرنا اس قاعدہ کے خلاف ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ ”نص کا اعمال اس کے اہمال سے بہتر ہے“۔ مگر معروف تعلیل کے طریق کار نے (جب کہ ماحول کے بدلنے سے مقاصد کی تبدیلی کی طرف توجہ نہیں کی گئی) فقہاء کو نسخ یا ترجیح پر مجبور کیا، اور بہت سے ایسے محکم اور صحیح نصوص کو غیر معمول بہ قرار دیا گیا جن کے بارے میں شارع کی حکمت و مشیت یہ تھی کہ ان پر مختلف قسم کے علاوہ دوسرے حالات میں عمل کیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئی صورت حال میں احکام کے بدلنے کا فقہاء کوئی ایسا راستہ نہیں نکال سکے جو نصوص پر مبنی ہو۔ اور اصولی علماء جزئیات کے مجموعے سے بلند تر مقاصد اور کلی قواعد مستنبط نہیں کر سکے۔ یہی صورت حال اس کی ذمہ دار ہے کہ اسلامی فقہ کی پچ اور گنجائش میں کمی واقع ہوئی۔ ذیل کی مثالوں میں ایسے نصوص کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کا منسوخ ہونا مشہور ہے۔ حالانکہ اگر احکام کو ان کے مقاصد سے مربوط کریں تو کوئی واقعی تعارض نظر نہیں آتا۔

۱- موطا میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو! میں نے تم کو قربانی کے گوشت کے ۳ دن بعد کھانے سے منع کیا تھا۔ اب تم کھا سکتے ہو، صدقہ کر سکتے ہو، اور سکھا کر رکھ سکتے ہو۔ اور میں نے تم کو رس کی نبیذ بنانے سے منع کیا تھا۔ اب نبیذ بنا سکتے ہو مگر ہر مسکر حرام ہے۔ میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب اجازت ہے، مگر بدگوئی مت کرنا۔ صحیح مسلم میں ایک باب ہے: اول اسلام میں ۳ دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانا منع تھا، اب وہ حکم منسوخ ہے۔ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے تم کو صرف اس وجہ سے منع کیا تھا کہ باہر سے فقراء آئے ہوئے تھے۔ اب کھاؤ۔ جمع کر کے

۱۔ الرسالة - الشافعی، ج: ۱، ص: ۳۲۱، و شرح تنقیح الفصول - القرافي، ص:

۲۲۱، نیز المستصفیٰ - ابو حامد الغزالی، ج: ۱، ص: ۲۵۳

۲۔ مالک بن انس ابو عبد اللہ الاصبہانی، الموطأ، تحقیق: محمد فواد عبد الباقی، دار احیاء التراث، مصر۔ باب ادخار لحوم الأضاحی، ج: ۲، ص: ۴۸۵، حدیث صحیح ہے، نیز مسلم وأبو داؤد وترمذی و نسائی وابن ماجہ باختلاف روایت۔

رکھو اور صدقہ کرو۔ الفاظ ہیں: ”انما نهيتكم من أجل الدافة“ انما حصر کے لئے ہوتا ہے، یعنی ممانعت کی علت بس یہی تھی، اور ”دافئہ“ جماعت کو کہتے ہیں یہاں باہر کے مسکینوں کی ایک جماعت مراد ہے ۲۔ اگر ہم علت کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہاں ممانعت کی علت ۳ دن گزرنا ہے۔ جس پر حرمت کا حکم قائم تھا۔ اور اس کے خلاف تھا اباحت کا حکم۔ اس لئے جمہور نسخ کے قائل ہیں۔ مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تحریم نہیں تھا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آنے والوں کو دلوانا چاہتے تھے ۳۔ ”لم يكن حرمها، ولكنه أراد التوسعة على الدافة“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حکم کو مقصد یعنی ”توسعة“ (آنے والوں کی ضیافت) پر دائر مانتی ہیں۔ لہذا اگر پہلے حکم یعنی ممانعت کا مقتضی امر واپس آجائے تو حکم بھی واپس آجائے گا۔ اسی لئے امام شافعی نسخ کے دعوے کو تسلیم نہ کرتے ہوئے یہ تبصرہ کرتے ہیں: جماعت فقراء جب آجائے تو قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ روکنا منع ہو جائے گا۔ اور جب نہیں آئے تو تین دن کے بعد کھانا، محفوظ کرنا، جمع کرنا یا صدقہ کرنا سب جائز ہوگا ۴۔

اس بناء پر کہا جاسکتا ہے کہ اگر کسی معاشرہ میں فقراء موجود ہوں اور بھوک کے شکار ہوں، جیسا کہ اس سال مدینہ منورہ میں پیش آیا، اور جیسا کہ ہمارے زمانے میں بھی متعدد مسلم ممالک کا حال ہے تو ایسی کیفیت میں قربانی کرنے والوں پر ان کو قربانی کے گوشت میں سے کھلانا اور تین

۱۔ صحیح مسلم - باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام و بيان نسخه الى متى شاء، ج: ۳، ص: ۱۵۶۱  
 ۲۔ شرح الزرقاني على الموطأ - كتاب الضحايا، ج: ۳، ص: ۹۹  
 ۳۔ احمد بن محمد ابو جعفر الطحطاوى، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۳۹۹ھ ج: ۴، ص: ۱۸۸  
 ۴۔ الرسالة: ۱/۲۳۹

دن کے بعد کچھ بچا کر نہ رکھنا واجب ہوگا۔

۲- موطا کی روایت کا وہ حصہ جو نبیذ بنانے سے منع کرتا ہے، تو حضرت عائشہؓ سے مروی صحیح مسلم کی روایت اس کی کچھ تفصیل بیان کرتی ہے۔ اس میں ہے کہ عبد القیس کا وفد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ انہوں نے نبیذ کے متعلق سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ”دباء، حنتم، بقیر، مزفت“ میں نبیذ بنانے سے منع کیا۔ یہ پہلی ممانعت ہے۔ لیکن ابن حبان کی ایک روایت اس کی مناسبت بلکہ سبب پر زیادہ روشنی ڈالتی ہے۔ اس روایت میں اس وفد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کی ایک گفتگو کا تذکرہ ہے۔ ابن حبان نے ایک باب کا عنوان یہ لگایا ہے: حنتم میں مشروب بنانے کی ممانعت کی اصل علت کا بیان۔ اس میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول مجھے چلو بھر کی اجازت دے دیجئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر بعد میں تم بہت زیادہ پینے لگو گے۔ ابو حاتم ابن حبان کہتے ہیں: سائل کا مطلب یہ ہے کہ دباء، حنتم وغیرہ میں تھوڑی سی نبیذ بنانے کی اجازت دے دی جائے۔ مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال سے اس کی بھی اجازت نہیں دی کہ دھیرے دھیرے لوگ زیادہ پینے لگیں گے اور وہ نشہ آور ہو جائے گی۔

اب اگر ہم ممانعت کے حکم کی علت ان برتنوں کو قرار دیں گے تو بعد کے حکم سے اس کا تناقض ہوگا، اور ایک کو منسوخ اور دوسرے کو نسخ ماننا پڑے گا۔ مگر اگر ہم مقاصد پر غور کریں تو پتہ چلے گا کہ یہ لوگ نشہ آور مشروب بنانے کے لئے ان برتنوں کا استعمال کرتے تھے۔ اس لئے آپ

۱ صحیح مسلم- باب النهی عن الانتباذ فی المزفت و الدباء و الحنتم و النقیق  
و بیان انه منسوخ و انه الیوم حلال ما لم یصر مسکراً، ج: ۳، ص: ۱۵۷۹

۲ محمد بن حبان البستی، صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الارنوط، مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲ھ باب ذکر العلة التي من اجلها زجر عن الشرب فی الحناتم، ج: ۱۲، ص: ۲۲۱

صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ مدت کے لئے نشہ آور مشروب کے ذریعہ کو بھی منع کر دیا۔ پھر جب لوگوں کو نشہ آور مشروبات سے بچنے کی مشق ہوگئی تو ان کو اصل حکم کی طرف لوٹا دیا گیا۔ اور وہ یہ قاعدہ ہے کہ: ہر نشہ آور حرام ہے، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتلا دیا کہ برتن کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ابن ماجہ کی روایت میں اباحت کی حدیث میں یہ جملہ بھی آیا ہے کہ ”برتن کسی چیز کو حرام نہیں کرتا، ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔“<sup>۱</sup>

۳- حدیث میں تیسرا حصہ زیارت قبور سے متعلق ہے، اس میں ہے:

تم زیارت قبور کو جایا کرو مگر بدگوئی اور ہڈیان سے بچنا،<sup>۲</sup> اور اب ”قبروں کی زیارت کر سکتے ہو، اس سے دل نرم اور آنکھیں نم ہوتی ہیں، آخرت یاد آتی ہے، مگر ہاں بدگوئی اور ہڈیان سے بچنا“<sup>۳</sup> یہی صوابی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: اب قبروں کی زیارت کر سکتے ہو ”فروروھا“ سے پہلے کچھ محذوف ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ: میں نے تم کو قبروں کی اہل جاہلیت کی طرح آباء و اجداد پر فخر کرتے ہوئے زیارت سے منع کیا تھا۔ اب جب کہ اسلام آ گیا اور شرک کی بنیادیں منہدم ہو گئیں تو اب تم زیارت کر سکتے ہو، اس لئے کہ قبروں پر جانے سے دل گداز ہوتا اور موت یاد آتی ہے۔<sup>۴</sup> یہ مقصد یعنی جاہلی مباحات و فخر کے سد ذریعہ کا مقصد صراحتاً

۱۔ محمد بن زید ابو عبد اللہ القزوینی، سنن ابن ماجہ، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر، بیروت، بغیر تاریخ - باب ما رخص فیہ من ذالک، ج: ۲، ص: ۱۱۲۸

۲۔ الموطا - باب ادخار لحوم الاضاحی، ج: ۲، ص: ۲۸۵، و مسند ابی یعلیٰ بروایت ابوسفیان عن انس، ج: ۶، ص: ۳۷۳

۳۔ محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفیٰ عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیۃ بیروت، طبعة اولیٰ، ۱۴۱۱ھ کتاب الجنائز، ج: ۱، ص ۵۳۲

۴۔ شرح الزرقانی علی الموطا، کتاب الضحایا: ۱۰۱/۳

منصوص تو نہیں ہے، لیکن عبارت سے اس کا استنباط ضرور ہو سکتا ہے، اور عرب کی تاریخ سے اس کی تصدیق ملتی ہے کہ وہ اپنے آباء کی قبروں پر جا کر فخر و مباہات کیا کرتے تھے۔ ابن عباس، مقاتل اور کلبی کہتے ہیں: ”الہاکم التکاثر“ (کثرت و فخر میں مقابلہ آرائی میں تم غافل ہو) قریش کے دو خاندانوں بنو عبد مناف اور بنو سہم کے بارے میں نازل ہوئی۔ اسلام کے زمانہ میں دونوں میں مقابلہ آرائی ہوئی۔ دونوں نے اپنے معززین اور سرداروں پر فخر کیا، ہر ایک کا دعویٰ تھا کہ ہمارے خاندان میں اشراف اور سادات اور طاقت و شخصیتوں کی کثرت ہے۔ مگر اس میں بنو عبد مناف کا پلہ بنو سہم پر بھاری رہا، مگر پھر ماضی کی شخصیتوں میں مقابلہ ہوا، اب بنو سہم غالب آئے۔ اس پر آیت اتری ”حتیٰ زرتم المقابر“ یعنی یہ کہ تم آباء پر فخر کرتے قبروں تک جا پہنچے۔ اس طرح ابن بریدہ سے مروی ہے کہ یہ سورت انصار کے دو خاندانوں کے بارے میں اتری ہے، دونوں نے ایک دوسرے سے اپنے زندہ بڑوں کا نام لے کر کہا: کیا تمہارے خاندان میں فلاں فلاں جیسے اشراف اور معززین ہیں؟ پھر وہ دونوں قبرستان گئے، ہر ایک اپنے بزرگوں کی قبر کی طرف اشارہ کر کے کہتا: کیا تمہارے خاندان نے اس رئیس اور اس سردار کے درجے کا کوئی پیدا کیا؟ اس پر آیتیں اتریں ”الہاکم التکاثر، حتیٰ زرتم المقابر“ ۲۔

مکہ و یثرب کے قبائل کی تفاخر پسند طبیعت کا یہ حال تھا کہ قبروں پر جا کر بھی بجائے عبرت و موعظت کے اپنے آباء و اجداد پر فخر و مباہات ہی کرتے تھے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ یہی حدیث میں محذوف متعلق ہو اور یہی اس ممانعت کے حکم کا مقصد ہو۔ پھر جب یہ جاہلی مزاج رخصت ہو گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دے دی ہو کہ یہی اصل حکم تھا، اور کچھ باتوں کا خیال رکھنے کی وصیت کر دی جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ بدگوئی نہ کریں تاکہ جاہلی فخر یہ نعرے دوبارہ

۱۔ محمد بن احمد ابو عبد اللہ الانصاری القرطبی، تفسیر القرطبی،

دارالشعب، القاہرہ، بغیر تاریخ۔ سورۃ التکاثر۔

۲۔ تفسیر ابن کثیر، سورۃ التکاثر۔

نہ واپس آسکیں۔

مگر اس تشریح کے مطابق قبروں پر جانے سے ممانعت کا حکم ختم اور منسوخ نہیں ہوا بلکہ وہ ان قوموں کے سلسلے میں باقی رہے گا۔ جو نئی نئی اسلام لائیں ہوں، اور قبروں کی عبادت کی تاریخ رکھتی ہوں یا قبروں پر فتنج اعمال و منکرات انجام دیتی آئی ہوں۔ لہذا اگر بس کوئی قوم اسلام لائے تو ان کی تعلیم و تربیت کے ذمہ دار حضرات کے لئے واجب ہوگا کہ وہ ان کو اس وقت تک قبروں پر جانے سے روکیں جب تک اسلام ان کے ان دلوں میں راسخ نہ ہو جائے، اور شرک و جاہلیت کے اثرات زائل نہ ہو جائیں۔

یہ قصہ معصیت کے ذرائع کی پیش بندی کے مقصد میں نبیذ بنانے کی ممانعت والے حکم کے مشابہ ہے۔ اور یہ دونوں قصے قربانی کے گوشت والے حکم کے ساتھ اس حقیقت میں مشترک ہیں کہ مسلم حکمراں پر لازم ہے کہ وہ ایسی تدابیر اختیار کرے جو ضروریات شرعیہ کی حفاظت کریں، ان ضروریات میں حفظ دین (یعنی صحیح عقیدے کی حفاظت) بھی ہے، اور زیر نظر مسئلہ میں یہی مقصود ہے۔

۴- رمضان میں مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے، یا نہ رکھنا، اس میں اختلاف ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات دونوں طرح کی ہیں کہ آپ نے سفر میں روزہ رکھا، اور بعض میں ہے کہ نہیں رکھا۔ صحیح مسلم میں حضرت ابن عباس کا قول مروی ہے کہ ”کوئی سفر میں روزہ رکھے یا نہ رکھے کسی پر تنقید مت کرنا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہے۔“ مسلم ہی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سفر میں کد کے مقام تک روزے رکھے، پھر نہیں رکھے۔ اس بناء پر ابن شہاب زہری کی رائے ہے کہ سفر میں روزہ رکھنے کا حکم

۱ صحیح مسلم - کتاب الصوم - باب التَّخِيرِ فِي الصَّوْمِ وَالْفِطْرِ فِي السَّفَرِ، ج: ۲، ص: ۷۸۹

۲ نفس المصدر السابق - باب جواز الصوم و الفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، ج: ۲، ص: ۷۸۵

منسوخ ہے۔ اس لئے کہ افطار کی روایت بعد کی یعنی فتح مکہ کے موقع کی ہے۔ مسلم کی روایت کے مطابق امام زہری کا کہنا تھا کہ ”افطار بعد کا فعل ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد کا فعل ہی قابل اتباع ہوتا ہے۔ صحابہ بعد کے عمل کی ہی اتباع کرتے تھے اور اس کو نسخ اور محکم مانتے تھے۔ تو زہری سفر کو افطار کی علت مانتے ہیں، اور یہ ممکن نہیں کہ یہ علت سفر میں روزہ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، الا یہ کہ منسوخ ہو۔

لیکن مسلم ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک روایت آئی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ وہ اس مسئلہ میں نسخ کے قائل نہیں تھے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے جو علی الاطلاق روزہ و افطار دونوں شکلوں کے درمیان اختیار سمجھ میں آتا ہے اس سے کچھ اور گہری جمع و تطبیق کی شکل ممکن سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ کے لئے سفر کرتے تھے، کوئی روزہ رکھتا اور کوئی نہ رکھتا، کوئی کسی سے کچھ نہیں کہتا تھا۔ وہ لوگ سمجھتے تھے کہ جو اپنے اندر قوت محسوس کرے اور روزہ رکھ لے تو بہت اچھا ہے، اور اگر کوئی کمزوری محسوس کرے اور روزہ نہ رکھے تو یہ اچھا ہے ۱۔ یہ رائے عبادت کو آدمی کے حال سے مربوط کر کے دیکھتی ہے، اور عبادت اور تیسیر دونوں مقاصد شرع کے درمیان توازن قائم کرتی ہے، تو قوت کے موقع پر عبادت بہتر اور کمزوری کے موقع پر تیسیر اولیٰ۔ اور تعب و تیسیر کے درمیان توازن و جمع اسلامی شریعت کی ایک عمومی صفت ہے۔ جب بھی تعب دی عزیمت کسی مکلف کیلئے باعث مشقت ہوتی ہے۔ حدود شریعت میں رخصت کا سبب بنتی ہے۔

۵۔ ہم مقاصد کے درمیان توازن کی ایک اور مثال دیتے ہیں۔ جن متعارض حدیثوں میں علماء کا نسخ یا ترجیح کا اختلاف ہے اس کی ایک اور مثال اور اس وقت ہمارے سامنے ہے۔ حالانکہ اگر مقاصد پر نظر کی جائے اور انسانی مصالح اور ماحول کی رعایت کی جائے تو دونوں کو ایک

۱۔ حوالہ مذکور

۲۔ حوالہ مذکور: صفحہ ۸۸۶-۸۷۸



دائرے میں جمع کیا جاسکتا ہے، امام مسلم نے ایک باب باندھا ہے ”کتوں کے قتل کا حکم، اور اس کی منسوخی کا بیان، اور اس بات کا بیان کہ سوائے شکار، کھیتی یا گلہ بانی وغیرہ کے کتا خریدنا حرام ہے“۔ اس میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے شکار یا گلہ بانی کے لئے پالے ہوئے کتوں کے سارے کتوں کے قتل کا حکم دیا تھا<sup>۱</sup>۔ اسی سلسلے میں ایک اور حدیث روایت کی گئی ہے جس کو پہلی حدیث کا نسخ مانا گیا ہے، اس میں ہے کہ: اگر کتے (اللہ کی پیدا کردہ) امتوں میں سے ایک امت نہ ہوتے تو میں ان کے قتل کا حکم دے دیتا۔ پس تم ان میں سے جو گہرا کالا ہو اس کو قتل کر دیا کرو<sup>۲</sup>۔

بعض علماء نے اس حدیث کے ظاہر کے مطابق کتوں کے قتل کی تشریح یہ کی ہے کہ پہلے سارے کتوں کے قتل کا حکم تھا، مگر بعد میں یہ منسوخ ہو گیا، اب صرف کالے کو قتل کرنا جائز ہے۔ جب کہ بعض علماء نے قتل کے حکم کو ضرر سے مربوط کیا ہے۔ اس نظریے سے نصوص کے درمیان اچھی تطبیق ہو جاتی ہے۔ مثلاً قرطبی کہتے ہیں: ان تمام احادیث کا حاصل یہ ہے کہ جن کتوں کا استثنا کیا گیا ہے ان کے علاوہ دوسرے کتوں کے قتل کا حکم ہے۔ اگر وہ لوگوں کو نقصان پہنچائیں، اگر ان کا نقصان بہت زیادہ ہو تو ان کا قتل واجب ہے۔ اور اگر کم ہو اور نادر ہو تو یہ حکم ہوگا کہ جو کتا پریشان کرے اس کا قتل ضروری ہوگا<sup>۳</sup>۔ ابن رشد کہتے ہیں: بہت سے علماء کی رائے ہے کہ کتے کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ نہ کالا نہ کوئی اور، الا یہ کہ وہ کٹ کھنا موذی ہو۔ ان کی دلیل وہ حدیث صحیح ہے جس میں ایک پیاسے کتے کو ایک آدمی نے پانی پلایا تھا تو اللہ نے پسند کیا اور اس کی مغفرت

۱ صحیح مسلم: ۳/۱۲۰۰

۲ سنن ابی داؤد- کتاب الصيد، ج: ۳، ص: ۱۰۸، و روی مثله احمد (حدیث: ۲۰۵۹، ص: ۵، ج: ۵۶)، و اسنادہ صحیح و رجالہ رجال الشیخین (کما علق

الشیخ شعیب الارناؤط علیہ)

۳ مواہب الجلیل - المغربی: ۳/۲۳۶

کردی، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر جاندار پر رحم کرنے میں اجر ہے، تو اگر اچھا سلوک کرنے میں اجر ہے تو بد سلوک کی میں گناہ ہوگا اور قتل سے بڑی بد سلوک کی کیا ہوگی۔

لیکن اگر ہم مقاصد پر نظر کریں تو متعارض نصوص دو متعارض مصلحتوں پر مبنی ہیں انسان کی مصلحت اور جانور کی مصلحت یعنی انسان کی حفاظت اور ماحولیات کی حفاظت۔ پہلی حدیث سے تو ظاہر ہے کہ وہ اس وقت کی ہے جب کہ مدینہ کے باشندوں کو خطرناک کتوں سے پریشانی کا سامنا تھا، جس کی وجہ سے رسول اللہ نے کتوں کے قتل کا حکم دیا۔ مسئلہ شرعی حکم کا نہیں تھا بلکہ ایک حفاظتی اور سلامتی کی تدبیر تھی۔ دوسری حدیث کچھ مدت بعد کی ہے، جب کہ خطرہ ختم ہو گیا تھا، اب رسول اللہ نے یہ تعلیم دینا چاہا کہ جانوروں کی انواع انسان کی طرح ایک نوع ہیں، ان کو بھی ہماری طرح جینے کا حق ہے الا یہ کہ وہ انسان کے لئے عام خطرہ بن جائیں۔

ماحولیات کے سلسلے میں صحیح رویہ دو انتہاؤں کے درمیان ایک اعتدال کا ہے، ایک انتہا تو یہ ہے کہ فطری ماحولیات کو کچھ بھی چھیڑنا غلط ہے، چاہے انسان اور عمرانیات کو اس کا کوئی بھی نقصان ہو رہا ہو۔ یہ موقف گرین پارٹیوں کا ہے اور ہمارے زمانے میں فطری حفاظت گاہوں کے حامیوں کا ہے۔ اور دوسرا موقف یہ ہے کہ انسان کے علاوہ کسی وجود کا کوئی احترام نہیں ہے اور اس کے علاوہ کسی مخلوق کی ہلاکت کوئی قابل فکر چیز نہیں ہے، لیکن مذکورہ ”متعارض“ حدیثیں انسانوں کو انسان کی حفاظت اور ماحولیات کی حفاظت کے تقاضوں کے درمیان توازن کی تعلیم دیتی ہیں۔

۶- اگرچہ آیت السیف کے ذریعہ سیکڑوں آیتوں کی منسوخی کا دعویٰ ہے، مگر یہی متفق علیہ نہیں ہے کہ یہ آیت السیف ہے کون سی آیت؟ مشہور ہے کہ یہ سورہ توبہ کی یہ آیت ہے:

۱ ابن رشد کی رائے مواہب الجلیل - المغربی، ج: ۳، ص: ۲۳ میں نقل کی گئی ہے۔

۲ ملاحظہ ہو: الناسخ والمنسوخ - المقرئ و الناسخ و المنسوخ - ابن حزم و الناسخ نیز المنسوخ - قتادة و الناسخ و المنسوخ - الکرمی و الناسخ و المنسوخ - النحاس و ناسخ القرآن و منسوخه - ابن البرزى۔

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حدیث وجدتموهم (جب اشہر حرم گذر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ) (توبہ: ۵)۔

دعویٰ ہے کہ اس آیت نے بڑی تعداد میں آیتوں کو نسخ کیا ہے جن میں مثلاً ﴿لا اکراه فی الدین﴾ [البقرہ: ۲۵۶] جیسی آیت بھی ہے اور یہ بھی فذرہم وما یفترون (انعام: ۱۱۲) (تو چھوڑو ان کو اور ان کے افتراء کو)

اور: ادفع بالتی ہی احسن السئیة (دور کرا چھٹے طریقہ سے برائی کو)۔ (مومنون: ۹۶)  
اور: ان الذین فرقوا دینہم و كانوا شیعیاً لست منہم فی شیء انما امرہم الی اللہ [الانعام: ۱۵۹] (جن لوگوں نے اپنے دین کو فرقوں میں بانٹ دیا تم ان سے نہیں ہو، ان کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے)۔

اور: وان جادلوک فقل اللہ اعلم بما تعملون (الحج: ۶۸) (اگر یہ تم سے بحث کریں تو کہہ دو اللہ خوب جانتا ہے تمہارے اعمال کو)۔

اور: لنا اعمالنا و لکم اعمالکم (البقرہ: ۱۳۹) (ہمارے لئے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لئے تمہارے اعمال)۔

اور: فاصبر ان وعد اللہ حق (الروم: ۶۰) (پس جم جاؤ اللہ کا وعدہ برحق ہے)۔  
اور: فمہل الکافرین امہلہم رویدا (الطارق: ۱۷) (تو ڈھیل دو مکروں کو، ڈھیل دو تھوڑے دن)

اور: و قولوا للناس حسنا (البقرہ: ۸۳) (اور لوگوں سے اچھی بات کرو)۔  
اور: الا الذین یصلون الی قوم بینکم و بینہم میثاق (النساء: ۹۰) (سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہے)۔

اور: وان جنحوا للسلم فاجنح لها (الانفال: ۶۱) (اگر وہ صلح کی طرف مائل

ہوں تو تم بھی مائل (صلح) ہو جانا۔

یہاں تک کہ یہ آیت: ایس اللہ باحکم الحاکمین (الزیتون: ۸) (کیا اللہ

سب سے بڑا فیصلہ کرنے والا نہیں)

بھی منسوخ کر دی گئی ہے۔ اگرچہ وہ اللہ کی صفات سے متعلق ہے، یہ بے دلیل نسخ کے دعوؤں کی عجیب مثال ہے۔ مثلاً قرطبی کہتے ہیں: اس آیت میں کفار میں سے ان لوگوں کی قدر افزائی کی گئی ہے جو قدیم صانع کے قائل تھے۔<sup>۱</sup>

اسی طرح قرطبی نے اس مسئلہ میں دو رائیں نقل کی ہیں؛ ایک یہ کہ یہ آیت منسوخ ہے، اس لئے کہ (قرطبی کے گمان کے مطابق) آیت السیف نے کفار کے لئے ہر نرم گوشے کو ختم کر دیا ہے۔ اور دوسری رائے قرطبی نے یہ ذکر کی ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہے اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس آیت کو تلاوت کرتے تو کہتے: ”بلی“ (یعنی ضرور) اور میں اس کے صدق پر گواہ ہوں۔ جیسا کہ آپ محسوس کر رہے ہوں گے کہ نسخ کے اور اس کے محکم ہونے کے دعوے کے جو دلائل دیئے گئے ہیں، دونوں میں حقیقتاً کوئی دلیل نہیں ہے۔

بہر حال یہ تمام آیتیں محکم اور غیر منسوخ ہیں، اور ان میں اور آیت السیف میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ افسوس نسخ کے ان دعوؤں کو ہمارے زمانے میں انتہا پسند گروپوں سے تعلق رکھنے والے خوب دہراتے رہتے ہیں، اور حکمت و دعوت اور اصلاح و حوار سے متعلق ہر آیت کو اس سے منسوخ کہتے ہیں۔

نسخ (جو اس مسئلہ میں اکثر فقہاء کی رائے ہے) کا مطلب یہ ہے کہ (ذمیوں کے علاوہ دیگر) کفار کا کفر علت القتال ہے۔ اور صلح و آشتی کے نصوص کے بعد جہاد و قتال کے نصوص کے آنے کا مطلب ہے کہ امن کے تعلق کو جنگ و کشمکش نے منسوخ کر دیا۔ دوسری طرف ایک انتہا یہ

۱ تفسیر القرطبی، سورۃ التین: ۱۱۷/۲۰

ہے کہ اسلام میں ”تشدد“ کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور قتال کی آیات کچھ ایسے اسباب کی بنا پر نازل ہوئی تھیں جو زمانہ رسول کے ساتھ خاص تھے، یہ حضرات اسلام پر لگائے جانے والے تشدد پسندی کے الزام کے مقابلے میں خالص دفاعی بلکہ پسپائی کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ دونوں موقف ہماری رائے میں اعتدال و صواب سے دور ہیں۔

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کا موضوع اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ ایسا موضوع ہے کہ اس پر ایسا لگا بندھا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا جو کسی ایک نص اور اس سے مستنبط علت پر مبنی ہو اور اس کا اطلاق ہر زمانے اور ہر قسم کے حالات پر ہو سکے۔ بلکہ یہ مسئلہ بہت سے مقاصد پر مبنی ہے جو متعدد نصوص کے مجموعے سے اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ جن میں سے بعض پر عمل کے نتائج دوسرے پر عمل کے خلاف ہوں گے۔ یہاں ہمیشہ شریعت کی اولویات اور مصالح و مفاسد کے میزان کے مطابق ان مقاصد کے درمیان موازنہ اور بعض کو ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف حالات اور مصالح و مفاسد کو پیش نظر رکھ کے ہمیشہ اسی اصول اور طریقہ کار پر عمل کیا تھا۔

خاتمہ:

یہ مقالہ احکام شرعیہ کو مقاصد سے مربوط کرنے کے نتیجے تک پہنچتا ہے۔ بایں معنی کہ جہاں مقاصد پائے جائیں حکم پایا جائے اور جب اور جہاں مقاصد نہ پائے جائیں حکم بھی نہ پایا جائے۔ اس طرح فقہ اسلامی حالات اور زمانوں کی تبدیلیوں کا احاطہ کرنے کی قدرت حاصل کرے گی۔ حالات اور زمانہ جب تبدیل نہ ہوں تو فتوؤں کے ظاہر پر عمل کی گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن جب (ہمارے دور کی طرح) زمانہ، عرف اور حالات مکمل طور پر بدل جائیں تو اس کا خیال رکھنا نہایت ضروری ہو جاتا ہے کہ علتوں کے ظاہر اور شکل پر جمود سے ایسا حرج اور ضرر نہ لازم آنے لگے، جو شریعت کے ان مقاصد کے ہی خلاف ہو جن کے لئے شریعت نازل ہوئی۔ نیز نصوص اور مقاصد

کے درمیان ربط و ہم آہنگی کا نتیجہ یہ بھی ہوگا کہ تمام بظاہر مختلف و متعارض نصوص پر عمل ممکن ہوگا۔ آخر میں اس خیال کا بھی اظہار مناسب ہے کہ شریعت کی مقاصد و اہداف کے ساتھ ترقیاتی اسلامی دعوت کی خدمت انجام دینے والا طریقہ ہے، خصوصاً مسلم اقلیتوں کے ممالک میں۔ ہمارے زمانے میں جو عقلی سانچہ اور طرز فکر عام ہے اس کے لئے سوائے اس کے کچھ قابل قبول نہیں کہ احکام و قوانین اپنے مقاصد و اہداف پر قائم و مربوط ہوں نہ کہ اپنی ظاہری شکلوں پر جامد و قائم۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ یہ مقاصد بلند اخلاقی اقدار اور معاشرتی مصالح سے وابستہ اہداف ہوں۔

اجتہاد کے اس منہج کی حفاظت و انضباط اور اس کو انحراف سے بچانے کے لئے مقالہ اس کا داعی ہے کہ خالص تعبیدی احکام کے دائرے کو اچھی طرح پہچان لیا جائے۔ کہ یہ احکام ہمارے سمجھے ہوئے مقاصد کے ساتھ دائر نہیں ہوتے۔ تعبید محض کا مطلب ایمان بالغیب اور انسانی عقل کی کوتاہی کا اعتراف ہے۔ واللہ اعلم۔

شیعی مکتب فکر اور مقاصد شریعت  
مسئلی مشکلات اور اصطلاح کا مسئلہ

ڈاکٹر حسن محمد جابر  
پروفیسر اور اسلامی محقق، لبنان





## مقاصد شیعہ مذہب میں

مقاصدی طریق مطالعہ کے محرکات کیا رہے ہیں؟ اس سوال کا جواب جاننے کے لئے کئی نقاط پر توجہ ضروری ہے۔ اصولی طرز فکر کے لئے مختلف شروط ہونا ضروری ہیں، ساتھ ہی سیاسی و اجتماعی ماحول اور فضا کا بھی مقاصد کی زرخیز زمین کی طرف علماء کی عنان توجہ پھیرنے میں اہم رول ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ مقاصدی طرز فکر ہی تشریح و استنباط کی بہت سی مشکلات کا حل ہے۔ اول وہلہ میں یہ خیال ہوتا ہے کہ اصول فقہ اور مقاصد میں کوئی تعلق نہیں ہے، اور اگر ہے تو بس ظاہری قسم کا اور معمولی درجہ کا، جس کا موضوع کے جوہر و اصل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مگر علمی تجربہ اور مقاصد کے استعمال کے حامی اور مخالفین کے درمیان شیعہ مدارس میں جاری مباحثہ ان مخفی اندیشوں کو سامنے لے آیا ہے جو مخالفوں کے دلوں میں موجود تھے، اور جو (ہمارے خیال کے مطابق) اب تک مقاصدی طرز فکر کے شیعہ مجتہدین کے یہاں فروغ پانے میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے۔

عمومی فائدے کے لئے ہم ان بعض اندیشوں اور بنیادی اشکالات کا تذکرہ کر رہے ہیں جن کا دور کرنا مقاصدی طرز بحث کی رکاوٹوں کو دور کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

### ۱۔ نص سے ماخوذ حکمت کی حجیت:

شیعی مکتب فکر میں منصوص علت کی خاص اہمیت ہے، اس کے نزدیک اس کے علاوہ کسی چیز کو لازمی دلیل نہیں مانا نہیں جاسکتا۔ ظنی دلائل میں اس مکتب فکر کے یہاں بڑی احتیاط پائی جاتی ہے، چونکہ منصوص علت کی طرح کی قوت حکمت میں نہیں پائی جاتی اس لئے اس کا درجہ صریح

علت کا جیسا نہیں ہو سکتا اور اسی لئے شیعہ علماء ان کو حجت نہیں مانتے۔ اور شریعت کے کلی مقاصد آیت یا روایت کے منطوق کے پیچھے چھپی ہوئی علت سے ہی ماخوذ اور ان پر ہی مبنی ہوتے ہیں۔ شیعہ مکتب فکر میں احکام کی اصولی بنیادوں تک کسی غور و فکر کے ذریعہ نہیں پہنچا جاسکتا اس لئے کہ یہ توفیقی ہوتی ہیں اور ان کو صرف شارع کے بتلانے سے ہی جانا جاسکتا ہے۔ اس کے بغیر اصول اور حکمت ظن کے دائرے کی چیز رہتی ہے، اور: ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً بعض معاصر اہل اجتہاد مثلاً علامہ محمد حسین فضل اللہ نے اس پختہ موقف کی دیوار میں سے مقاصد کی طرف درپچھ کھولنے کی کوشش کرتے ہوئے نص سے ماخوذ حکمت کی حجت کا خیال ظاہر کیا۔ مگر روایتی علمی حلقوں میں اس کو مقبولیت حاصل نہیں ہو سکی۔ ہاں ان کے اس عمل نے اس معاصر اور زندہ مسئلہ پر سنجیدہ بحث کا آغاز ضرور کر دیا جس کے بارے میں اندازہ ہے کہ فقہ کے ارتقاء کی ضرورتوں کے بڑھنے کے ساتھ وہ بحث بھی آگے بڑھتی رہے گی اور اجتہاد کے نئے آفاق کی رہ نمائی کرے گی۔

## ۲- معاملات کے احکام اور تعبیری احکام میں خلط:

اس خلط بحث نے کم از کم نظری سطح پر، یہ فرق ملحوظ نہیں رہنے دیا کہ تدبیری احکام (یعنی معاملات سے متعلق احکام) کی علت جاننا ممکن ہے اور تعبیری احکام کے مناظر اور علت تک بغیر شارع کے بتائے رسائی ممکن نہیں۔

حالانکہ خود شیعہ مجتہدین تسلیم کرتے ہیں کہ تدبیری احکام اولاً عرف پر مبنی ہوتے ہیں۔ یعنی شریعت عقلاء کے طرز عمل اور عرف کو (عموماً) باقی و جاری رکھتی ہے۔ اس کی مثال تجارت، رہن، کفالات اور عاریت وغیرہ کے مسائل ہیں۔

۳- قیاس: احکام کے ان دونوں دائروں میں فرق نہ کرنے سے جو مسائل پیدا ہوئے ہیں ان میں سے ہی قیاس کا مسئلہ بھی ہے، شیعوں کو یہ التباس ہوا ہے کہ انہوں نے عبادات کے

دائرے کے خط کو وسعت دے کر معاملات پر بھی محیط کر دیا اور شیعوں کی فقہ کے درمیان ایک دوسرے کو سمجھنے میں مشکل کا باعث بنا۔

۴۔ شیعہ اجتہاد معاشرے سے دور رہا:

یہ ایک حقیقی مسلمہ ہے کہ معروضی حالات اور زندگی کے مسائل عقل کو نئے دلائل کی دریافت اور قانون سازی کی نئی زمینوں کی تلاش پر آمادہ کرتے ہیں، شیعوں نے مختلف سیاسی اور عقائدی وجوہات کی بنا پر امت سے الگ ہونے کو انضمام پر ترجیح دی۔ اس لئے ان کے اجتہاد کو باہر کی کھلی ہوا میں سانس لینے کا موقع نہیں ملا۔ اس کے برخلاف اہل سنت کے فقہاء کو حالات کے پیش اپنی فقہ کو توسیع و ترقی دینے کے لئے نئی تشریحات بلکہ بسا اوقات نئے طریقہ فکر اور اصول استدلال اختیار کرنے پڑے۔ مثلاً مقاصد کا نظریہ جو فتاویٰ کے تضاد اور سیاسی انتشار اور بدامنی کی اس فضا میں ظاہر ہوا جب سلاجقہ پانچویں صدی کے نصف ثانی میں سامنے آئے۔ مذکورہ عوامل اور دیگر اسباب کی وجہ سے شیعوں کے یہاں مقاصد پر پوری توجہ نہیں دی جاسکی۔

جہاں تک طریق کار اور اصول کا تعلق ہے، تو شاطبی نے مقاصد کی دریافت میں بنیادی طور پر استقراء پر اعتماد کیا ہے۔ انہوں نے احکام شرعیہ کا تتبع کر کے ان کو ضروریات، حاجیات اور تحسینات میں تقسیم کیا ہے۔ انہوں نے علماء کے متوارث اور موجودہ آراء کی کوئی مخالفت نہیں کی بلکہ ایک عنوان و اصول کے تحت مشترک احکام کو جمع کیا اور ان سے کلی اصول اور جزئیات سے کلیات اخذ کئے۔ یہ بات صحیح ہے کہ استقراء صرف استثنائی اور محدود حالات میں ہی تام ہوتا ہے۔ اور تام نہ ہونے کی صورت میں وہ صرف ظنی ہی ہوتا ہے اور ”ظن دلیل نہیں ہے“، لیکن شیعہ مکتب فکر میں شاطبی کے اخذ کردہ نتائج کو تسلیم کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے استقراء کو صحیح تسلیم کیا جائے۔

شیعہ علماء نے شاطہی کے پانچ مقاصد کو مکمل طور پر تسلیم کرنے میں اور اسی طرح استنباط احکام میں اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھا، خصوصاً احکام کے تعارض کے موقع پر، جس طرح اہل سنت کے اصول فقہ میں استحسان ہے، اسی طرح اگر فقیہ کے سامنے دو متعارض واجب احکام آتے ہیں تو وہ مقاصد کے ذریعہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دے گا۔

بعض فقہاء نے کہ شیعہ مکتب فکر میں نص سے ماخوذ حکمت کی عدم حجیت کی رکاوٹ کو اس طرح پھلانگنا چاہا کہ حکمت اور علت منصوصہ کو ایک جیسا قرار دینے کی کوشش کی۔ تاکہ اس طرح وہ شیعہ مکتب فکر کے اعتراض سے بچ سکیں۔ شیخ علامہ محمد جواد مغنیہ کا موقف ”مال پر زکوٰۃ“ کے تعلق سے تھا۔ شیعہ مکتب فکر میں یہ ہے کہ سونے چاندی پر زکوٰۃ صرف اسی صورت میں ہوگی جب وہ سکوں کی شکل میں ہوں۔ یہ حکم نص کے ظاہر پر سخت جمود کا مظہر ہے۔ علامہ مغنیہ نے جو کیا اس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے نص کے ظاہر کے بجائے حکمت اور روح شریعت کو ترجیح دی۔ اور ظاہر روایت پر رکنے کے بجائے زکاۃ کے عمومی مقصد یعنی تکافل اجتماعی کو اہمیت دی اور اس میں منصوص علت کی طرح ایسی قوت محسوس کی کہ اس کو نظر انداز کرنا جائز نہیں، ورنہ شرعی تکلیف کا اصل اور بنیادی مقصد فوت ہو جائے گا۔

ہمارے زمانے میں علامہ محمد مہدی شمس الدین نے اس سمت میں کافی پیش رفت کی، امید تھی کہ اس سے استثناء کی حد تک مقاصدی فکر کو فروغ ملے گا، مگر افسوس ان کی جلد وفات نے ہماری یہ توقع پوری نہیں ہونے دی کہ ایک جدید اور سنجیدہ نظریہ تحریر کی شکل میں ہمارے سامنے آئے گا اور معاصر اجتہاد پر اپنی کتاب کے آخر میں مقاصدی طرز فکر کے ذریعہ نئے آفاق کی رہنمائی کرے گا۔

ان شخصیتوں کے علاوہ عام طور پر شیعہ مکتب فکر کے فقہی سرمایے میں صرف اسلامی شریعت کے احکام میں مصالح کی دریافت کی حد تک کوششیں ملتی ہیں۔ اور صرف اس سے ہی یہ

امید ہے (یا یوں کہتے کہ لوگ امید قائم کرتے ہیں) کہ مقاصدِ نظریہ کی طرف کوئی دریچہ کھل سکے گا۔ اور دوسروں کی طرح شیعہ بھی شرعی احکام کے مصالح و مفاسد پر دائر ہونے کے قائل ہوں گے۔ اس لئے کہ صرف احکام میں مستور مصالح کی جستجو مزید پیش قدمی کے لئے ہمیز کا کام دے گی۔ اور مقاصد کے دریا میں شناوری کرنے پر آمادہ کرے گی۔

بنیادی مسئلہ یہ ہے اور اسی میں میرے لئے تجویز کردہ عنوان کی تفصیل ہے، وہ یہ کہ کیا ہمارے پاس کچھ ایسے مقاصد ہیں جنہیں شیعہ مقاصد کہہ سکیں۔ اور اس کے مقابل میں کیا اہل سنت کے کچھ مختلف مقاصد شریعت ہیں۔ دوسرے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ کیا کچھ تاریخی عوامل کے زیر اثر جو کلامی نزاع و اختلاف رہا ہے، اور جس کی جڑیں صدر اسلام کے کچھ معرکہ الآراء مسائل میں پیوست ہیں، کیا ان نزاعات کا عکس مقاصد شریعت پر بھی پڑا ہے۔

یقیناً اصول فقہ پر کلامی عقائد کے اثرات کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن کوئی یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ یہ اثرات بڑھتے بڑھتے کلی مقاصد اور بلند تر اہداف تک پہنچ گئے ہیں، اس لئے کہ مقاصدان جزئیات سے آلودہ نہیں ہوئے ہیں جن میں علم کلام پھنس کر رہ گیا، بلکہ مقاصد اپنی کلیت اور ہمہ گیری میں رخنہ ڈالنے والی ہر چیز کو دور کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، شاید یہی سبب ہے کہ شاطبی کے نظام مقاصد کو کسی ہچکچاہٹ اور بے بنیاد حساسیت کے مظاہرے کے بغیر قبول کر لیا گیا۔

جس طرح ماضی میں شیعہ فقہاء نے شاطبی کے نظریہ مقاصد کو اپنانے میں حرج نہیں سمجھا اور استنباط و استخراج کے عمل میں وہ اس پر عمل کے خواہش مند رہے ہیں، اسی طرح جدید نظریات مقاصد سے بھی ان کو کسی قسم کا پرہیز نہیں ہوا ہے۔ چاہے وہ کسی شیعہ محقق کی تحقیق ہو یا سنی کی۔ ہاں بعض لوگوں کی طرف سے مقاصد کی اہرامی (Pyramid) شکل پر جو اعتراض ہو رہا ہے وہ انہی اصولی اور استدلالی اعتراضات کے دائرے میں ہے جو اس جانب یا اس جانب سے ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

جن بڑے بڑے اصولی مسائل میں اختلاف (میری رائے میں) لفظی اور غیر حقیقی رہا ہے، ان کے بارے میں بعض علماء اور خلفاء کی یہ تحقیق ہے کہ یہ اختلافات صرف الفاظ اور اصطلاح کی حد تک ہیں، جیسا کہ استخسان، قیاس اور مصالح مرسلہ کا حال ہے۔ مذکورہ مسائل میں اختلاف (دلائل کی حجیت میں اختلاف ہونے کی وجہ سے) بڑی حساس نوعیت کا رہا ہے۔ اس لئے بھی کہ کوئی اجتہاد ان سے بحث کئے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ مگر اس کے باوجود وسیع تر تحقیق نے ثابت کیا کہ نام میں اختلاف کے باوجود یہ سارے دلائل اپنی تمام جزئیات کے ساتھ چاہے دوسرے نام سے مگر سب کے یہاں موجود اور معمول بہ ہیں۔ جب اس قدر حرکتہ الآراء اختلاف کی تہ سے حقیقی اتفاق کا یہ عالم برآمد ہوا تو مقاصد میں تو یہ بدرجہ اولیٰ ہوگا، اس لئے کہ مقاصد تو ان غایات و اہداف کے حامل ہیں جو شریعت کے تمام احکام میں مقصود و مطلوب ہیں۔ بہر حال اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقاصد میں کوئی اختلاف نہ ہو۔

اس تقریب و تطبیق سے شاطبی مقاصد کے شیعہ کے یہاں قبول کئے جانے کا سبب معلوم ہو سکتا ہے۔ میری معلومات کی حد تک کسی شیعہ اصولی عالم نے مقاصد کو قبول کرنے پر تنقید نہیں کی ہے۔ غالباً بیروت سے ۲۰۱۰ء میں شائع ہونے والی ”المقاصد الكلية للشريعة والاجتهاد المعاصر“ نامی کتاب مقاصد کے میدان میں معاصر اور عہد متوسط کے دوران کسی شیعہ کی پہلی کاوش ہے۔ یہ جدید بیداری اچانک بے سبب نہیں آگئی ہے۔ بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ شیعہ اپنی عزت نشینی سے باہر آئے اور اب ان کے سامنے ایک تیزی سے کروٹیں بدلتی دنیا کے مسائل اور مشکلات کا ایک انبوہ تھا جس کا انہیں حل پیش کرنا تھا۔

جیسا کہ معلوم ہے کہ صدیوں سے شیعہ کسی تنفیذی قوت کا حصہ نہیں تھے۔ بلکہ ان کا تو اپوزیشن میں بھی کہیں نام نہیں تھا۔ ان کو مخصوص عقائد اور سیاسی تاریخ کی بنیاد پر الگ تھلگ کر دیا گیا تھا۔ اس صورت حال نے ان کے سامنے نئے میدانوں اور نئے راستوں کی تلاش کے راستے

مسدود اور نئے تصورات کے درپے بند کر دیے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تحقیق و ارتقاء کے قافلے سے وہ پیچھے رہ گئے۔

شیعہ مکتب فکر میں اصولی اور فقہی مباحث اطلاق و تجرید کی حالت میں رہے۔ جس کی وجہ سے ان پر جمود طاری ہوتا گیا اور دھیرے دھیرے فقہ اجتماعی زندگی سے دور ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ گزشتہ صدی کی آخری چوتھائی میں سیاسی انقلاب آیا۔ اب جب حقیقت منکشف ہوئی اور فقہ پر خالص تصوراتی رنگ کا غلبہ عیاں ہوا، تو روشن خیالوں نے اصول و کلام اور فقہ کے ورثہ کو تجربہ کی کسوٹی پر آزمانا شروع کیا۔ اس دور میں فقہاء کی نہایت قلیل تعداد کے یہاں حقیقت بینی کی شعاع روشن ہوئی اور اس اعلان حق پر مجبور کیا کہ نظام اجتہاد کی جس عمارت کو مضبوط قلعہ تصور کیا جا رہا تھا۔ اس کی بنیادی زندگی اور حقیقت کی سرزمین پر نہیں وہم و خیال کی ہوا میں ہیں۔ انکشاف حقیقت کا یہ تجربہ شیعہ فقہ کے ماحول میں ایک دھماکہ تھا جس نے مختلف میدانوں خصوصاً کلام منطوق اور فلسفہ فقہ و مقاصد میں ماضی کے ورثہ پر نظر ثانی کا عمل شروع کر دیا۔

ہمیں ماضی سے ورثہ میں جو علم کلام ملا ہے وہ ہمارے حالات سے بالکل مختلف حالات کے لئے تیار کیا گیا تھا، اور وہ ان سوالات اور مسائل کے جوابات پر مشتمل ہے جن کا موجودہ زمانے سے کوئی تعلق نہیں، ہمارے سامنے جو صورت حال ہے قدیم طرز فکر اس کے احاطے سے بھی اور اس کے ساتھ عہدہ برآ ہونے سے قطعاً قاصر ہے۔ یہی حال فلسفہ فقہ کا ہے، جس کے اب نئے تصورات سامنے آئے ہیں جن میں زندگی اور حرکیت کی وہ مقدار اور کیفیت ہے جس سے روایتی طرز فکر اور اس کے نتائج سے محروم ہیں۔ شاید پہلی مرتبہ بعض اہل علم جو دینی اور اکیڈمک مطالعات کے حامل ہیں، مقاصدی مطالعات کی طرف متوجہ ہوئے ہیں، مگر انہوں نے شاطبی اور ابن عاشور (جنہوں نے چھٹے مقصد کا اضافہ کیا تھا) کے نتائج فکر پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ وہ زندگی کے بے شمار نئے مسائل کا سامنے کر رہے ہیں، ان کا فکر معاصر زندگی کا احاطہ کر رہا ہے، اور

قرآن سے نئے دلائل اور نئے معانی کی دریافت میں اس طور پر کامیاب ہو رہا ہے کہ وہ شاطبی سے آگے بڑھ کر مقاصدی فکر کا ایک نیا نظام تشکیل دینے کی پوزیشن میں ہیں۔  
 عدل، حریت، تکامل، نظم عام وغیرہ مقاصد کے ایسے عناوین ہیں جو شاطبی کی ضروریات کے عناوین کے تحت نہیں آسکتے۔ بلکہ یہ تصورات موافقات میں بیان کردہ نظام سے بلند تر اور وسیع تر ہیں۔

جو فقہ ان مقاصد کا اعتبار کرے گی وہ شاطبی کی ضروریات کی حامل لیکن ایک پختہ تر فقہ ہوگی۔ جو احکام کے اصولی دلائل پر ماضی کے نقطہ نظر سے وسیع تر زاویہ سے نگاہ کرتی ہوگی۔ اور اس کے کلی مقاصد قدیم علم کلام اور فلسفہ فقہ سے بلند تر اقدار پر مشتمل ہوں گے، اور اس کو مذہبی تنگ نایوں میں قید ہونے سے انکار ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا دعویٰ ہوگا کہ وہ انسانوں کی عام فطری اقدار اور اسلام کی اصل بنیادوں پر قائم ہے۔

فطرة الله التي فطر الناس عليها۔



عبادات کی بابت نظریہ مقاصد  
ایک اصولی نقطہ نظر

ڈاکٹر محمد کمال الدین امام  
کلیہ الحقوق، جامعہ اسکندریہ



## تمہید

فقہ اسلامی میں مقاصد شریعت کو ایک محوری حیثیت حاصل ہے، ان مقاصد کا منہج وہ نصی راہ نمائیاں ہیں جو تشریحی میدان میں عقل کو اس بات پر ابھارتی ہیں کہ وہ ان مقاصد کی اہمیت کا ادراک کرے۔ اور تمام زمانوں، علاقوں اور افراد پر حاوی ابدی شریعت کے ساتھ ان کے لازمی ربط کا اقرار کرے۔ ان کی حیثیت جیسا کہ مخالفین سمجھتے ہیں تنگ نائے نصوص سے راہ فرار اختیار کرنے یا جامد نص اور دم بدلتے اور وجود میں آتے مسائل کے درمیان پائی جانے والی بے آہنگی سے نکلنے کی ناکام کاوش نہیں ہے۔ مقاصد کو تشریحی خطاب کے زمانہ نزول سے ہی اس کا ایک جزء کو نازل کرنے کا اساسی عنصر اور اس کو بروئے کار لانے کا ایک داخلی طریقہ کار مانا جاتا ہے۔ حداثت، اور معاشرت کو جہاں ایک طرف نص سے صرف نظر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے وہیں دوسری طرف فقہی عقل کے مطالعہ کا منہج اسے ایک دوسرے معنی میں استعمال کرتا ہے۔ فقہ منہج کے استعمال کے مطابق معاشرت کا مطلب ہے: زبان، واقعات اور مفاہیم کے اعتبار سے نص کے وجود میں آنے کے زمانہ کی جانب لوٹنا، تاکہ نص کو صحیح طریقہ پر سمجھا جاسکے۔ معاشرت کا ایک اور استعمال مکلف کے زمانہ کے تمام گوشوں اور پہلوؤں سے واقفیت بھی ہے، اس کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب خطاب شرعی نظریہ کی حدود سے نکل کر مخاطب کے یہاں عملی وجود میں آتا ہے، یہ منہجیت مقاصد شریعت کا اعتبار ان کی بنیادوں کی بنیاد پر کرتی ہے، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر ترجیحات کی ترتیب میں ہم نص سے راہ نمائی حاصل کرتے ہیں اور اس سلسلے میں نص کے اوامر و نواہی ہی ہمارے لئے فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں:

یہ مقالہ دو مباحث پر مشتمل ہے: اول: مقاصد غور و فکر کی بابت، دوم: عبادات کی بابت مقاصد غور و فکر کی بابت۔

## پہلا بحث

### مقاصد فکر کی بابت:

نظریہ مقاصد کی تاریخ بیان کرنا اس لئے مشکل ہے کہ آج تک اس اصطلاح کی مکمل تحدید نہیں ہو سکی ہے، البتہ زمانہ قدیم میں بھی اور اب بھی اس کا استعمال نص کو اس کی لغوی ساخت سے زیادہ اہمیت دینے اور اس کے فقہی استعمال سے پرے معانی پر بھی حاوی کرنے کی ایک مبارک کاوش کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ اسلامی نص (اصولی معنی میں اپنے خطاب ہونے کے اعتبار سے) اپنے اندر تجدید و استمرار کی ذاتی صلاحیت رکھتا ہے، نص کی یہ صلاحیت فریضہ اجتہاد کو تشریح اسلامی کا ایک اساسی حصہ بناتی ہے۔ نظریہ مقاصد کے ہر طالب علم کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حکمة التشريع، علل الشرائع، مقاصد التشريع، مآخذ الشرائع، اسرار التشريع، اور مدارک الاحکام جیسے ان ملتے جلتے الفاظ اور اصطلاحات کے باہمی ربط کو سمجھنے کی کوشش کرے تو جو تمام اسلامی (سنی و شیعہ) مکاتب فکر میں استعمال ہوتے رہے ہیں، اور جن کا استعمال ہمارے اصولی مصادر میں کبھی ایک ساتھ کبھی جدا جدا اور کبھی مترادف کے بطور ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے امام شاطبیؒ کے تجدیدی مقاصدی کارنامہ پر گفتگو کے نتیجے میں ماضی میں اس سے بھی پہلے پائے جانے والے نظریہ مقاصد کا وہ زریں سلسلہ نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا ہے جو اصول و فروع سب پر حاوی ہے، اور جس میں اس موضوع کے لئے مخصوص تالیفات بھی ہیں اور متعدد عام تالیفات میں اس موضوع پر بنیادی توجہ بھی نظر آتی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم حکیم ترمذی، ابن بابویہ، محمد بن عبدالرحمن بخاری، امام جوینی، غزالی، ابن برکہ، قفال شاشی، محمد بن عبداللہ الجری الیمانی، نعمان بن محمد، ابن مفلح اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی تحریروں کا تذکرہ کر سکتے ہیں، یہ

شخصیتیں تمام اسلامی مکاتب فکر سے متعلق ہیں، ان کے یہاں ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جو مقاصد کی بابت غور و فکر یا مطالعہ کے لئے قاعدہ ”الامور بمقاصدھا“ سے پرے پہلی صدی ہجری سے ہی میدان وجود میں لاتے ہیں۔ مثلاً لفظ مقاصد کا استعمال نیت کے معنی میں یہ مانتے ہوئے ہوتا ہے کہ احکام الامور بما وراءها من نوایا (امور کے احکام کا دار و مدار ان کے پس پشت پائی جانے والی نیتوں پر ہے) یہاں الامور پر ”ال“ جنسیہ داخل ہے، یہ عموم پیدا کرنے والے الفاظ میں سے ایک ہے، اس کے الامور پر داخل ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد کے ساتھ اعتناء کا دائرہ عام ہے۔ بالخصوص اس لئے کہ عبادات و عادات کے درمیان تمیز (جس پر شاطبی نے مقاصد کے سلسلہ میں بہت اعتبار کیا ہے) تفصیلی احکام میں نیت کے اثرات کی بابت ایک متعینہ میدان پاتا ہے۔

عصر حاضر میں فقہ مقاصد سے اعتناء کا آغاز عام طور پر علامہ محمد الطاہر بن عاشور کی کتاب مقاصد الشریعة الاسلامیة سے بتایا جاتا ہے، یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۹۴۷ء میں سامنے آئی تھی، اس میں کوئی شک نہیں کہ بالخصوص محض معاملات و آداب (جن کی بابت ابن عاشور نے اپنی کتاب کے آغاز میں لکھا ہے کہ ان کو ہی شریعت کہا جانا چاہئے) کے ساتھ مخصوص علم مقاصد کی تاسیس میں شیخ ابن عاشور کا بڑا قابل قدر کردار ہے، لیکن ان کے اس کام کو عملی و علمی طور پر فقہ کی بابت اس جدید اصلاحی تحریک کے پس منظر میں دیکھنا چاہئے جس میں شیخ محمد عبدہ کا بڑا اثر ہے۔ خاص طور پر ابن عاشور سے پہلے جو مقاصد کے ساتھ اعتناء پایا جاتا ہے اس کے پس منظر میں اس کے کام کو دیکھنا چاہئے، جیسا کہ علامہ الخضری کی کتاب ”اصول الفقہ“ کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے، اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۱۱ء میں شائع ہوا تھا، اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں انہوں نے اس بابت گفتگو کی ہے کہ اصولیین نے ان قواعد سے اعتناء نہیں کیا ہے جن کا خیال شارع نے تشریح میں رکھا ہے، حالانکہ ان قواعد کی وضاحت و تشریح اصولیین کی محنت کی متقاضی تھی تاکہ یہ قواعد

مجتہدین کے لئے منارہ نور بنیں، ان قواعد سے اعتناء ان بہت سے اختلافی مسائل میں وقت کے ضائع کرنے سے بہتر ہے جن پر اور جن کی بابت اختلاف پر کوئی حکم شرعی مرتب نہیں ہوتا ہے، علامہ محمد انصاری لکھتے ہیں: شاید اصولیین نے یہ کام فقہاء کے لئے چھوڑ دیا تھا حالانکہ ان قواعد کا اصل تعلق علم اصول فقہ سے ہے، ایسی متعدد کتابیں ہیں جو یہ بتاتی ہیں کہ اصلاحی تحریک کے علمبرداروں کے یہاں علم مقاصد سے اعتناء پایا جاتا تھا۔ یہ کاوشیں عام طور پر مدرسۃ القضاء الشرعی اور مدرسۃ دارالعلوم سے متعلق حضرات کی ہیں، اول الذکر مدرسہ کے لوگوں میں سے بالخصوص منیر عمر ان کا ”قصد اشرار“ کی بابت مقالہ اور موخر الذکر کے لوگوں میں سے مرسی ابو قمر کی مذکرات فی علم الاصول قابل ذکر ہیں، یہ دونوں کتابیں ۱۹۳۰ء میں منظر عام پر آئی تھیں۔ علم مقاصد سے یہ اعتناء بالخصوص شیخ محمد عبدہ کے مکتب فکر کے وابستگان میں پایا جاتا تھا۔ امام ابن عاشور کے یہاں بھی اس کے اثرات پائے جاتے ہیں، یہ بات بالخصوص اس وجہ سے ہے کہ ابن عاشور نے جن اہداف کے پیش نظر علم مقاصد کو اپنا موضوع بنایا تھا۔ اس کا واضح تذکرہ ہمیں تحریک اصلاح کے علمبرداران کے یہاں ملتا ہے، ان اہداف کو ابن عاشور نے مندرجہ ذیل دو امور میں محدود کیا ہے۔

۱- اس علم مقاصد پر اعتماد کرتے ہوئے اجتہاد کا سلسلہ شروع کرنا جس کی بابت ابن عاشور کا خیال تھا کہ وہ ”امت کو درپیش نئے و پیچیدہ مسائل کے حل کی بابت سب سے زیادہ مناسب طریقہ کار ہے“۔

۲- فقہاء امصار کے درمیان اختلافات کم کرنا تاکہ اس کی مسلکی عصبیت سے باہر آیا جاسکے جس کے زیر اثر نص پر غور و فکر کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں اور نص ایسا جامد ہو جاتا ہے کہ اس کا استعمال بس کسی مسلک کے دفاع اور کسی امام کے حق میں عصبیت کے لئے ہوتا ہے۔ ابن عاشور کو اپنے اس اصلاحی کام کا بخوبی اندازہ تھا کہ انہیں علم مقاصد کی تائیس میں اصول فقہ کے

معروف مسائل پر ناقدانہ طریقہ اختیار کرنا ہے اور اس کا تعلق فقہی علوم کے اشرف ترین خزینہ سے ہے۔ اس سلسلے میں وہ اصلاحی مکتب فکر (بلکہ اپنے ایک مغربی معاصر علما الفاسی سے بھی) آگے ہیں۔ یہ حضرات مقاصد کو علم اصول فقہ کے اندر بلند مقام عطا کرتے ہیں، اور اسے ایک الگ علم قرار نہیں دیتے ہیں، بہر حال ہمیں دو باتیں خاص طور پر نظر آتی ہیں۔

الف: علم مقاصد کے تمام جدید و قدیم اصحاب قلم کا اولین مقصد ”شریعت کی ہمہ گیری اور اس کا دوام“ تھا، بقول ابن عاشور ”اس واضح اور روشن طریقہ کار سے جو بھی بے زار رہے گا اسلام کی ہمہ گیری اور اس کے دوام کو باقی نہ رہنے دے گا۔“

ب: ایک محقق کی رائے کے برخلاف ابن عاشور کا علم مقاصد شریعت علم اصول فقہ سے بے نیاز نہیں کرتا ہے، بلکہ انہوں نے وضاحت کے ساتھ یہ بات لکھی ہے کہ علم اصول فقہ کو اپنے حال پر رہنے دینا چاہئے تاکہ اس سے فقہی دلائل کے استعمال کے طریقے اخذ کئے جاسکیں۔ یہ ایک مشکل اور اپنے بلند پایہ موضوعات پر مشتمل علم ہے، جن کے پیش نظر ابن عاشور کا کہنا ہے کہ ”اصول الفقہ کو قطعی ہی ہونا چاہئے، اور اس علم کے علماء کے لئے ضروری ہے کہ وہ اصول فقہ میں صرف انہی مسائل کو مدون کریں جو کہ قطعی ہیں۔“

اس موقع پر مقاصدی مطالعات کے رجحانات کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے: پہلا رجحان: یہ مقاصد کا قائل ہے، اس کی اہمیت تسلیم کرتا ہے، لیکن اسے علم اصول فقہ کا ایک حصہ ہی مانتا ہے، اس رجحان کے ہم قائل اور حامل ہیں۔ دوسرا رجحان: یہ مقاصد کا قائل ہے، علوم فقہیہ کے دائرہ میں اسے ایک مخصوص علم تصور کرتا ہے، اور اسے علم مقاصد شریعت کہتا ہے، اس رجحان کے قائد و بانی علامہ طاہر بن عاشور ہیں۔ تیسرا رجحان: اس کی قیادت وہ دین بے زار لوگ کرتے ہیں جو احکام شریعت سے راہ

۱۔ نور الدین بوٹوری: مقاصد الشریعہ، دارالطبیعہ، بیروت، طبع اول، ۲۰۰۰ء، ص: ۲۷

فرار اختیار کرنا چاہتے ہیں اور مقاصد شریعت کو علم اصول فقہ کا قائم مقام بنانا چاہتے ہیں، اس لئے کہ ان حضرات کے مسلک کے مطابق مقاصد شریعت ایک خالص ہوائی چیز ہے، جو کہ جدیدیت و مابعد جدیدیت کے تمام تقاضوں پر اسلامی مشروعیت کی چھاپ اور جواز کی مہر لگا سکتی ہے، چاہے جدیدیت و مابعد جدیدیت کے یہ تقاضے کیسے ہی شاذ و عققل عام کے کیسے ہی خلاف کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ مصلحت کا یہ مخصوص فہم رکھتے ہیں اور ان کے نزدیک وہ حکم خداوندی کے پس پشت پایا جانے والا پوشیدہ جوہر ہے۔

چوتھا رجحان: یہ رجحان حالیہ زمانہ میں بالخصوص شمالی افریقہ میں سامنے آیا ہے، اس پر فرنج زبان کے رجحانات کے اثرات ہیں، علم مقاصد شریعت کی بابت اس کا خیال یہ ہے کہ اس کے ذریعہ معاصر فقہ اسلامی مقاصد کے نام پر تشریحی جمود سے نجات حاصل کرنے کی محض ایک کوشش ہے، اور اس کوشش کا انجام (اس رجحان کے نقطہ نظر کے مطابق) صرف اور صرف ناکامی ہے، اگرچہ اس کے علمبرداران کو یہ وہم ہے کہ یہ علم زمانہ کے تمام مسائل کے حل کرنے کی زبردست قدرت رکھتا ہے، ان حضرات کے نزدیک مقاصد کی بنیاد پر کئے جانے والے اجتہاد کی راہ کا سب سے بڑا روڑا قرآن و شریعت کے درمیان پائی جانے والی مسافت کا انکشاف ہے۔ یہ وہ مسافت ہے جو ہمارے علماء نے پوری تاریخ فقہ میں دانستہ یا نادانستہ طور پر قائم کی ہے۔ اور اس مسافت کو مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل رکھنے کے لئے وہ شریعت کا لفظ قرآن اور اپنے گڑھے ہوئے اصول و احکام کے لئے یکساں طور پر بلا کسی فرق و امتیاز کے کرتے ہیں، اس رجحان کے حاملین ایک مخصوص نظریہ کے حامل ہیں، جس کی نمائندگی کرتے ہوئے ارکون نے ”تاریخیتہ العقل العربی الاسلامی“ میں مقاصدی اجتہاد کے بارے میں لکھا ہے: ہر گڑھے ہوئے قانون کی بابت تقدس کا وہم پھیلانے کا بڑا حیلہ ہے، ان حضرات کے نزدیک تجدید کا مطلب صرف احکام شریعت کے دائرہ سے باہر نکلنا ہے، ان کا کہنا ہے کہ: عقل فقہی مختار نہیں ہے ورنہ وہ کچھ اور ہو چکی



ہوتی، فقیہ چاہے نصوص کی حر فیت پر اعتماد کرے یا اصلین (قرآن و سنت) بلکہ دلائل اربعہ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) یا تمام فقہی اصولوں پر یا چاہے مقاصد پر اعتماد کرے نتیجہ ایک ہے یعنی ناکامی، اس رجحان پر گفتگو نے الفاظ کی جنگ کی صورت اختیار کر لی ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد موقف ہے استیجاب نہیں۔

## دوسرا بحث

### عبادات کے مقاصد:

عبادت اپنے عام معنی کے اعتبار سے ہر اس انسانی عمل پر محیط ہے، جو رضائے خداوندی کی نیت سے کیا گیا ہو۔ بلکہ آیت قرآنی: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [ذاریات: ۵۶] (اور میں نے جن و انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لئے ہی پیدا کیا ہے) میں اس سے وسیع تر مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔

جب کہ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے عبادات اسلامی ارکان پنجگانہ میں شہادتین کے بعد کے چار ہیں۔ یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، اور حج اپنے تمام ارکان، شرائط اور مقدمات کے ساتھ۔ عبادات نظریہ مقاصد کا ایک مخصوص میدان کار ہے، جو کہ اپنے چند منہجی قواعد سے مربوط ہے، جن سے ہم عبادات محضہ سے متعلق امام شاطبیؒ کی الموافقات میں درج ہدایات پر اعتماد کرتے ہوئے راہ نمائی حاصل کر سکتے ہیں۔

پہلا قاعدہ: مکلف کے اعتبار سے عبادات میں اصل مقصد کی جانب توجہ کئے بغیر تعبد ہے۔

دوسرا قاعدہ: یعنی پھر عبادات میں رائے اور استحسان کا کوئی دخل نہیں..... اس لئے کہ رائے و استحسان کا استعمال عبادات کی فطرت سے منافی ہے، اور اس لئے کہ عقلمیں بالثقیل عبادات کے مقاصد اور ان کی حکمتوں کا ادراک نہیں کر سکتیں..... مثلاً نمازوں کے ارکان، ترتیب، اوقات، طریقہ اور رکعات کی تعداد جیسے تمام امور اور عقل کے لئے ناقابل ادراک ہیں۔ ان قواعد کی بنیاد (ہمارے نزدیک) تعلیل کی ممنوعیت پر ہے، لیکن یہ نظریات مقاصدی

غور و فکر کی راہ میں آڑے نہیں آتے ہیں، بلکہ قرآنی نص نے (جو کہ صرف عبادات کی کلیات پر گفتگو کرتا ہے، اس کی تفصیلات پر نہیں، عام مقاصد کا نہایت واضح تذکرہ کیا ہے: مثلاً ﴿ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [بلاشبہ نماز بے حیائی اور منکر سے روکتی ہے] [زکوٰۃ کی بابت ارشاد ہے ﴿خذ من اموالهم صدقة تزكهم و تطهرهم بها﴾ [ان کے مالوں میں سے صدقہ لیجئے جس کے ذریعے آپ ان کا تزکیہ کریں اور انہیں پاک کریں]۔ حج کی بابت ارشاد ہے: ﴿ليشهدوا منافع لهم﴾ [تاکہ وہ اپنے منافع ملاحظہ کریں] [آیت صوم کے آخر میں روزوں کی فرضیت کا ایک اہم اور عام مقصد بتاتے ہوئے فرمایا گیا ہے: ﴿لعلکم تتقون﴾ [تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو] بلکہ عبادات کے مقدمات اور شرائط کے مقاصد اور ان کی حکمتوں کا بھی قرآن تذکرہ کرتا ہے، مثلاً وضو کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج و لكن يريد ليطهرکم﴾ [اللہ دین کے سلسلے میں تمہیں حرج میں مبتلا کرنا نہیں چاہتا وہ تو نجس تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے] [طہارت کے سلسلے میں ایک جزئی حکم تیمم کے سلسلے میں ایک محدث فقیہ عبدالرحمن راضی کا ذہن حکمتوں اور معانی و اسرار کی طرف کس طرح منتقل ہوتا ہے، موصوف اس کی مشروعیت کی حکمتوں اور اس میں پوشیدہ معانی و اسرار پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”تیمم اس امت کے خصائص میں سے ہے، اس کی مشروعیت کا سبب غزوہ ذات الرقاع کے موقع پر پیش آنے والا یہ واقعہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے آخری حصہ میں آرام کے لئے پڑاؤ ڈالا۔ اسی دوران حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وہ ہار گر گیا جو وہ حضرت اسماء سے لائیں تھیں جب قافلہ روانہ ہونے لگا تو انہوں نے اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تذکرہ کیا، آپ نے دو آدمیوں کو ہار ڈھونڈنے کے لئے بھیجا، اور خود انتظار میں رک گئے۔ فجر کا وقت آگیا تو اس جگہ پانی نہیں تھا۔ حضرت ابو بکرؓ حضرت عائشہؓ پر ناراض ہوئے کہ تم نے ناحق

لوگوں کو روک رکھا ہے، اسی موقعہ پر تیمم کی آیات نازل ہوئیں۔ حضرت اسید بن حضیر کہتے تھے، تم کو جب بھی کوئی پریشانی لاحق ہوئی اس میں مسلمانوں کے لئے ضرور خیر کا کوئی پہلو نکلا۔ اس کی مشروعیت کی حکمت میں دو موضوعوں پر کلام ہے۔

اول: مٹی سے پاکی کی مشروعیت

دوم: یہ کہ تیمم صرف دو اعضاء کا ہوتا ہے۔

مٹی سے طہارت کی مشروعیت میں اسرار و حکم کے عظیم پہلو ہیں۔ جن میں سے ایک تو یہ مسلمانوں کے لئے یسر و سہولت اور رفع حرج کا وہ پہلو ہے جس کی طرف حضرت اسید بن حضیر نے اشارہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے حاجت کے موقعہ پر مشکل سے بچتے ہوئے پانی کے بدلے ایسی چیز سے طہارت کا حکم دیا جس میں کوئی مشکل نہیں ہے۔ اللہ کی حکمت و رحمت کا تقاضا ہوا کہ پانی کے دستیاب نہ ہونے اور عذر کے وقت ایسی چیز کا حکم دیا جائے جو نہایت سہولت سے اور ہر جگہ نہایت سہولت سے میسر ہے۔ اور یہی رخصت و سہولت کا تقاضا تھا۔

صعید طیب ہر انسان کے لئے ہر وقت دستیاب ہے.....

ایک اور حکمت یہ ہے کہ معذوری کی صورت میں انسان کو عبادت ترک کرنے کی عادت نہیں پڑتی۔ اگر کوئی انسان لمبی مدت تک مثلاً مہینہ بھر پانی کے استعمال سے معذور رہے تو اگر اس کو مطلقاً وضو نہ کرنے کی اجازت دے دی جائے اور کسی متبادل عبادت کا حکم نہ دیا جائے تو اس کے اندر عبادت سے کسل اور نسیان پیدا ہو جائے گا اور عبادت کی عادت جاتی رہے گی۔ لہذا تیمم کے متبادل کے فرض کرنے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ طہارت کی عبادت کی عادت اور مفوضہ خدمت کی بجا آوری کا مزاج باقی رہے گی۔

ایک اور راز یہ ہے کہ معذور شخص کو اپنی نماز وغیرہ کے بارے میں کسی قسم کا تردد و شک نہیں ہوگا۔ اور اس کو اپنے پاک ہونے اور اپنی عبادت کے صحیح ہونے کا پورا اطمینان رہے گا۔ اور

انسان کو نماز اور دیگر عبادات کی اہمیت کا بھی اس طرح احساس ہوگا کہ وضو کے برخلاف ان کا ترک کسی بھی عذر کی حالت میں قابل قبول نہیں مانا گیا ہے۔

نیز منہ پر مٹی ملنے میں نفس کو ذلیل کرنا، اور اللہ کی عظمت کے احساس کے ساتھ اس کو جھکانا بھی ہے..... اس طرح اس میں عفو و مغفرت کی طلب کا سامان بھی ہے، اس لیے کہ جب بندہ اللہ کے سامنے منہ پر غبار لگا کر پورے تذلل و خضوع کے ساتھ کھڑا ہوگا تو یہ چیز اللہ کی رحمت کا خاص سبب اور اس کی رضا کا خاص وسیلہ ہے۔

یہ خیال بے بنیاد ہے کہ طہارت تو صفائی اور گندگی کو دور کرنے کے لئے رکھی گئی ہے۔ اور مٹی تو گندا کرنے والی چیز ہے اس سے صفائی نہیں ہوتی لہذا وہ کیسے پانی کا بدل ہوگی۔

ہم نے اوپر تیمم کے جو رموز و اسرار اور حکمتیں بتائی ہیں ان میں اس غلط خیال کی تردید کا سامان ہے، مزید ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا ہے۔ (سورہ انبیاء: ۳۰) اور ہم کو مٹی سے پیدا کیا ہے۔ گویا ہماری اصل پانی اور مٹی ہے، انہی سے ہم کو اور ہماری غذاؤں کو پیدا کیا ہے۔ اور انہی دونوں میں ہماری پاکی رکھی ہے۔ لہذا پانی نہ ہونے کی شکل میں جس چیز کا حکم ہے وہ پانی کی بہن مٹی ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیمم میں صرف دو اعضاء کا مسح کیوں رکھا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ سر پر مٹی ڈالنا عرف میں مکروہ ہے۔ صرف مصیبت کے موقعہ ہی کوئی سر پر مٹی ڈالتا ہے۔ اور پاؤں پر اکثر وقت مٹی لگتی رہتی ہے، اس لئے تیمم میں ان پر مسح کا حکم نہیں دیا گیا۔

ایک طرف اگر طہارت کے مقاصد کا یہ وسیع بیان ہے تو دوسری طرف اجمالی طور پر زکوٰۃ کی پوری عبادت کے صرف تین مقاصد بیان کئے گئے ہیں:

۱- عدالت

۱۔ عبدالرحمن راضی: الاسرار الالہیہ فی الحکم التشریحیۃ، مصر ۱۹۲۳، صفحہ ۲۲-۲۳

۲-نمو اور بڑھوتری

۳-کفایت شعاری اور ضروریات کی فکر

ایک طرف تو طہارت کے ایک جزء کے مقاصد کی ایسی تفصیل ہے اور دوسری طرف پورے زکوٰۃ کے رکن کے مقاصد کا اس قدر اجمال۔ ان دونوں پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ نصوص میں غور کرنے سے احکام کے مقاصد کے نئے آفاق اور نئے اسرار و حکم کی طرف اجتہاد کے قدم بڑھ سکتے ہیں۔ یہ مقاصد کی فکر جلب مصالح اور درء مفاسد کے حدود کے اندر تغلیل کے نظریہ سے کہیں وسیع تر فکر ہے۔ یہاں ہمیں تغلیل کے سلسلے میں اصولیین کے اس اختلاف کی تفصیل کی ضرورت نہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر یہ سوائے اس کے کہ شارع نے ہی کسی وصف کو علت قرار دے دیا ہو، تغلیل کو منع کرتے ہیں اور دوسری طرف کچھ علماء اصول ہر صالح وصف کے ذریعہ تغلیل اور حکم مرتب کرنے کے قائل ہیں۔

فی الجملہ احناف بنیادی طور پر عبادات و معاملات دونوں میں تغلیل کے قائل ہیں، جب کہ امام غزالی جمہور کے موقف کی ترجمانی یوں کرتے ہیں کہ ”عبادات میں اصل احتکام (یعنی اطاعت و تسلیم) ہے۔ اور احتکام سے مراد یہ ہے کہ ہم کو اس کی مصلحت اور وجہ لطف نہیں معلوم“ غزالی کے اسی قول کا مطلب یہ ہے کہ علت موجود ہے مگر بس اللہ کے علم میں ہے۔

عبادات میں مقاصد کی نظر یہ ان عبادات کے انفرادی و اجتماعی اور دینی و اخروی نتائج کے مطالعہ پر مبنی ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ ”عبادات کے نتائج و آثار کے مطالعہ اور ان میں غور و فکر کے ذریعہ مقاصد کی جستجو اور عبادات کی تعبیدی شان میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس تعبیدی کیفیت کا تعلق اصلاً اور خصوصی طور پر عبادات کے تفصیلی اور ظاہری احکام کے ساتھ ہے، مثلاً وضو میں اعضاء کتنی مرتبہ دھوئے جائیں، اسی طرح رکعات کی تعداد، نمازوں کے اوقات اور نماز کے اعمال کی ظاہری شکل اور ہیئت، روزوں کے لئے ماہ رمضان کی خصوصیت وغیرہ۔ اور عبادات

کے مقاصد تک رسائی ان کے مادی اور معنوی نتائج کی بنیاد پر اس طرح ہوتی ہے کہ انسان کے نفس اور معاشرے پر مرتب ہونے والے اثرات کا مطالعہ کیا جاتا ہے..... ہاں عبادات کے آثار و نتائج کے ذریعے تعلیل کے وقت بہت احتیاط کی ضرورت ہے کہیں قدم ان کی مادی تفسیر و تشریح کے راستے پر نہ پڑ جائیں، جس کے نتیجہ میں ان کی تعبیری روح ختم ہو جائے یا کمزور ہو جائے۔ اگر عبادات کی تعبیری صفت نظر انداز کر دی گئی تو کل کو ہمارے سامنے یہ مطالبہ رکھا جاسکتا ہے کہ اگر وہ مطلوبہ نتائج ان عبادات سے زیادہ اور بہتر طور پر کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں، تو عبادات کو ختم کر کے دوسرے وسائل کو اختیار کر لیا جائے۔

بلکہ مقاصدی فکر اللہ کے احکام کے سامنے انسان کی آزادی کو ختم کرنے والا نظریہ ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ نکلے گا کہ عالی و منحرف صوفیوں کے سقوط تکالیف کا نظریہ بھی باطل ثابت ہو جائے گا۔ مقاصد کا نظریہ ثابت و غیر متغیر نص اور مختلف الاشکال نیز بدلتے رہنے والے حالات کے درمیان قابل اعتماد طور پر ربط قائم کرنے والا نظریہ ہے، اس سے مقاصد کی منہجی ترتیب کی یہ اہمیت واضح ہوتی ہے کہ اصلی مقاصد نص سے ثابت ہوتے ہیں اور اس کی طرف ہی لوٹتے ہیں اور ثانوی مقاصد جن کی کوئی گنتی نہیں، ان کا تعلق حالات و واقعات سے ہے۔ اس منہج فکر سے اجتہاد کا وسیع افق سامنے آتا ہے اور انسانوں کے لئے بسر و گنجائش کے پہلو نکلتے رہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ مزید شکری، طرق اثبات المقاصد الشرعیۃ، جامعۃ الامام محمد الخامس - کلیۃ الآداب والعلوم الاسلامیۃ، مخطوطہ، ۱۹۹۲ء۔





# سیاسی اور اجتماعی میدانوں میں مقاصدی ماڈل کا نفاذ

ڈاکٹر سیف الدین عبدالفتاح  
پروفیسر سیاسی نظریات  
کلیۃ الاقتصاد دارالعلوم السیاسیۃ، جامعۃ القاہرہ



## چند ضروری مقدمات

اس مقالہ کا مقصد اسلامی بزاویہ فکر کی رو سے ایک مکمل سیاسی نظریہ پیش کریں۔ اس کے لئے بڑے بحث و مطالعہ کی ضرورت ہے۔ نیز اس بحث کی وسعت ان صفحات سے بھی اور انفرادی طور پر کسی ایک باحث کی صلاحیتوں سے زیادہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ یہ موضوع ایک بلکہ متعدد تحقیقاتی ٹیموں اور اکیڈمیوں کا متقاضی ہے۔

ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر کے مطابق پائے جانے والے اصولی امکانات کی طرف ابتدائی اشارہ کر دیں جو مختلف کتابوں میں موجود ہیں۔ لیکن ان پر زیادہ غور نہیں کیا گیا اور ان کو کسی (اسلامی) زبان میں منتقل نہیں کیا جاسکا جس سے اس رخ پر غور و فکر کے رجحان کو تقویت ملتی اور ان کو عملی طور پر حرکت دی جاتی۔

”سیاست“ کے موضوع پر سلیم عبدالواحد کی کتاب کے ترجمے سے ہی اس علم کے موضوعات کا ایجنڈہ منتقل ہو گیا تھا، اور اسی وقت علمی سطح پر وہ اس سیاست کے موضوع سے علیحدہ ہو گیا تھا جو اب تک ”السیاسة الشرعية“ سے متعلق رہا تھا۔ یہ تبدیلی پورے ماڈلس کی تبدیلی تھی، جیسا کہ کوئی نے اپنی کتاب ”بینة الثورات العلمیة“ میں واضح کیا ہے۔ اس طرح عالم عرب میں علم سیاسیات نے بے تعلق ہو کر اور مغربی ساخت میں پرورش پائی۔ اس کی یہ پرورش اپنے اصل عربی ماحول اور فضا سے مکمل بیگانگی کے ساتھ عمل میں آئی۔ اس حادثے کے مختلف تاریخی اور علمی اسباب تھے جن کے زیر اثر ایک خاص نظریہ وجود میں آیا جس نے ماضی کو تاریخی ورثہ اور ”سیاسیات“ کو ایک مغربی علم قرار دیا جس کے طالب کو لامحالہ مغرب ہی کو قبلہ نظر و فکر بنانا پڑے گا۔ ہمارے یہاں قدیم و جدید کے درمیان تعامل کی مختلف شکلیں رہی ہیں، کبھی قدیم و جدید

میں امتزاج کی شکل پائی گئی، اور کبھی قدیم عناصر جدید عناصر کے متوازی افکار کی شکل میں سامنے آئے جس سے اختلاف و انفصال کے ظاہرے وجود میں آئے اور بہت سے ممالک میں سیاسی کشمکش وصف آرائی کا سبب بنے۔ اسی طرح کچھ عناصر تقسیم کے قائل ہوئے۔ یہ استعماری دور اور اس کے بعد کی تاریخ کی پیداوار تھے۔

انہوں نے مغرب کی اتباع میں ترقی پسندی اور رجحیت پسندی کے خاص مصداقات متعین کئے۔ اور اپنے نزدیک جس کو ترقی سمجھا اس کے مخالفین کو قومی ترقی کے راستے کی رکاوٹ قرار دیا۔ یہ ظاہرے بے انتہا پیچیدہ صورت حال اور قومی انتشار کا سبب بنے۔ مستقل یہی بحرانی کیفیت جاری رہی۔ جس نے ضرورت پیدا کر دی ہے کہ اس علمی بحران کے سیاسیات کے علم پر پڑنے والے آثار و نتائج کا پتہ لگایا جائے۔ ان آثار اور علامتوں کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ علم سیاست کا رائج ماڈل صرف مغرب سے درآمد اور نقل شدہ تھا، اور اس کے تمام نظریات اس ماڈل پر چھائے ہوئے تھے۔

ہم جو موضوع کا اس وقت جائزہ لے رہے ہیں اس کا تقاضہ ہے کہ ہم ”سیاسیات“ کی از سر نو تعریف کریں۔ اور اس کی عربی اسلامی تعریف ”القیام علی الامر بما یصلحہ“ (کسی کام کی اصلاح کی تدبیریں کرنا) کے نقطہ نظر سے اس کے قواعد، بنیادیں، وسائل، تعلقات اور ترتیبات کی جستجو اور تحقیق کی جائے۔ اور اس کا ایسا سانچہ تیار کیا جائے جو ”مصلحت، صلاحیت، صلاح، اصلاح“ جیسے تصورات سے مرکب ہو، اور علم کی تصوراتی بنیاد میں متحد و مجتمع ہو۔

اس اتحاد و اجتماع کی کیفیت کو ایسے سانچوں میں بدلنا جس سے اس علم و نظریہ کی تحریک کے عناصر وجود میں آئیں، اس کا مطلب اور نتیجہ وہی ہے جس پر اس وقت ہم غور کر رہے ہیں، یعنی ”اسلامی نقطہ نظر سے سیاسیات کا مطالعہ“ اس مقام پر مقاصد کا نظریہ ایک نہایت فعال اور زندہ ماڈل ثابت ہوتا ہے، اس مقالے میں ہم اس منہجی منکافل نظریے امکانات اور صلاحیتوں کی

طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ بتائیں گے کہ وہ علم سیاسیات کی اسلامی تشکیل نو میں کیسا کردار ادا کر سکتا ہے۔

سیاست تقاضہ کرتی ہے کہ ہم ایسا بلند فکر پیدا کریں جو خود سیاسی مسئلہ کا تجزیہ کر سکے اور بنی نوع انسان کی زندگی کو بہتر بنا سکے۔

سیاست کا ایسا تصور جس میں یہ سمجھا جائے کہ سیاست بنیادی طور پر کشمکش کا نام ہے، اور اس متعلق تصورات پر مثلاً: ماحول سے سازگاری، درمیانہ حل، حالات سے سمجھوتہ، ممکنات کے استعمال کا فن (Art of Possibilities) مشتمل ہے۔ یہ تصور مغربی علم سیاسیات کے تصور کی تقلید ہے۔ اور اس کے عموم و شیوع کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ صحیح، کامیاب یا اسلامی نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہے۔

سیاست جب ممکنات کے استعمال کا فن قرار پایا تو اس نے خود مغرب کے ذہن میں پہلے سیاسیات کا جو تصور تھا اس کو بھی پیچھے کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدید علم سیاسیات کا باوا آدم مکیا و لکو بنا دیا۔ جس نے سیاسیات کے لئے عام انسانی اقدار سے الگ اقدار تشکیل دیئے۔

”علم سیاسیات“ کی تعریفات قوت کے تصور کے ارد گرد گھومتی ہیں، جس کا براہ راست اثر بین الاقوامی تعلقات کی نوعیت پر پڑتا ہے۔ اس تصور کا اصل تعلق تو اگرچہ طاقت اور اس کے استعمال کے مسئلہ سے تھا، مگر اس نے سیاسیات کے میدان میں نہایت بنیادی اہمیت کے حامل مسائل پر غور و فکر سے توجہ ہٹا دی۔ اور سیاسیات کی مغربی فکر میں ”قوت“ کے تصور کو ”اقدار“ کے تصور پر مستقل غلبہ دے کر ”علم سیاسیات“ کا مرکزی نقطہ بنا دیا۔

اس پس منظر کا جس کا تقاضا یہ ہے کہ سیاسیات اور سیاسی عناصر کی از سر تعریف متعین کی جائے۔ ایک خاص پہلو یہ ہے کہ عرب ممالک کی استبدادی قومی حکومتیں شدید متضاد رویوں کی حامل ہیں، ایک طرف جہاں وہ کنٹرول اور قوت کا مظاہرہ کرتی ہیں جہاں ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

اور جہاں عزیمت وقوت کا مظاہرہ کرنا چاہئے وہاں دب اور سکڑ جاتی ہیں۔ بین الاقوامی سطح پر تابع محض کا کردار ادا کرنے کے لئے ان کے پاس مختلف بہانے ہیں۔ اور اپنے قریب ترین پڑوسی مسلم ملک کے سامنے یہ متکبرانہ اصرار کہ کوئی ہمارے داخلی معاملات میں دخل نہ دے۔

سیادت وقوت کے ان متضاد رویوں کی اصل غلامی و تقلید کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس عقدہ کو مزید پیچیدہ ان حکومتوں کا یہ رویہ بنا دینا ہے کہ وہ ایک طرف تو اپنے ہم وطن شہریوں کے لئے عملی تحریکات اور سیاسی سرگرمیوں کا دائرہ تنگ سے تنگ تر کر کے ریاست کا ہر طرح کے سیاسی میدان پر سخت کنٹرول قائم کرتی ہیں، اور اپنے شہریوں کو حکم راں طبقہ کا غلام اور مملوک بنانے کی کوشش کرتی ہیں۔ اور دوسری طرف بین الاقوامی سطح پر خارجی میدان میں یہی حکمراں وہ آخری درجہ کی نرمی اور پلک بلکہ اطاعت و تسلیم کی روش اختیار کرتے ہیں۔ یہ حکومتیں اپنے عوام پر شہری تحریکات کا دروازہ بند کرتی ہیں، اور نام نہاد بین الاقوامی برادری کے لئے اپنے ممالک میں ہر طرح کی سرگرمیاں جاری رکھنے کی اجازت دیتی ہیں۔

ایک طرف اس قدر وسعت اور نرمی اور دوسری طرف یہ ضد و استبداد، ہمارے سیاسی ماحول کا یہ وہ تضاد ہے جس نے ایک طرف جو ر و ظلم اور دوسری طرف غلام و پابندی کی کیفیت میں ہم کو مبتلا کر دیا ہے۔

دوسری طرف کچھ لوگ اس دعوت و تحریک کے علم بردار ہیں کہ سیاسیات کے لئے مقاصد شریعت سے الگ مستقل علم مقاصد وضع کیا جائے۔ اس طبقہ کا خیال ہے کہ سیاست کے کلی مقاصد کا اہداف شریعت کے مقاصد خمسہ کے مطابق ہونا لازمی نہیں ہے۔ مگر ہمارا اصرار ہے کہ مقاصد خمسہ کی حیثیت شریعت کے کلی مقاصد کی ہے، اور ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ یہ پوری زندگی کی علمی و تصوراتی بنیاد ہیں۔ ان کی عمومیت اور کلیت کا مطلب ہی ایسی ہمہ گیری ہے کہ کوئی ان کے دائرے کو محدود نہیں کر سکتا۔ اس لئے ہم کو اس بات کو تسلیم کرنے میں پورا تحفظ ہے کہ ”سیاسی

زندگی کے عمومی مقاصد کا شاطبی کے ذکر کردہ پانچ مقاصد سے ہم آہنگ اور مطابق ہونا ضروری نہیں، ایسا کہنے والے یہ خیال کرتے ہیں کہ شاطبی نے جن کو مقاصد شریعت کہا ہے وہ قانونی احکام کے مقاصد تو ہیں لیکن دین و وحی کے تمام مقاصد کے یہ نمائندہ نہیں ہیں۔

یہ نتیجہ نہایت جلد باز مطالعے اور غور و فکر کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ جلد بازی اور سرسری غور و فکر کے ساتھ یہ بات کہی گئی ہے کہ: فقہاء کی اصطلاح میں شریعت اجتماعی زندگی کے احکام کا مجموعہ ہے، اس طرح یہ قرآنی اصطلاح کے پورے طور پر معنی نہیں ہے۔ لہذا استقرء کے ذریعہ سیاسی نظام کے لئے مستقل مقاصد شریعت کے استنباط کی ضرورت ہے۔ اگرچہ سیاسی و معاشرتی زندگی کے لئے مقاصد شریعت کا استخراج و استنباط نہایت اہم کام ہے مگر یہ کہنا کہ یہ مقاصد صرف سیاسی و اجتماعی زندگی کے ہیں صحیح نہیں ہے۔ ہر شعبہ زندگی کے الگ مقاصد کا تصور قابل قبول نہیں ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہر شعبہ کے مقاصد عمومی مقاصد سے مشتق و ماخوذ ہیں۔ ان مقاصد کے لئے صحیح طریق کار سیاسی میدان میں ان کا نفاذ و تطبیق ہے۔

اصل کام یہ ہے کہ ہم اسلام کے علمی نظام میں مقاصدی طرز فکر کی اہمیت و کردار سے واقف ہوں۔ یہ طرز فکر اسلامی فکر کے مطالعے کا اہم زاویہ ہے، جس کا تمام علوم اسلامیہ کو ایک کڑی میں پرونے اور ان کو ہم آہنگ و مربوط کرنے میں اہم کردار ہے۔ اس کی افادیت کے متعدد دیگر علمی پہلو ایسے ہیں جن کا علماء پر اس زاویے سے مطالعہ و تحقیق کے دوران انکشاف ہوتا ہے۔

بلکہ اس ماڈل کو ہم علوم امت اور علوم عمران و تہذیب کی بنیاد بنا سکتے ہیں جو ان کی ضروریات خمسہ کو پورا کرنے والا بنائے۔ اور علمی ڈھانچے میں ان کے اجزاء کی ترتیب اور درجے کا تعین کرے۔ اور ضروریات کے درجے کے علوم کون سے ہیں اور حاجیات کے درجے کے تحسینات کے درجے کے علوم کون ہیں اور یہ بھی کہ ان علوم میں فرق مراتب اور درجات کی تعین داخلی سطح کس طرح ہوگی۔ اسی طرح یہ دیکھا جائے گا کہ علوم مصالح و مفاسد، علوم وسائل، علوم

ذرائع مستقبل کا مطالعہ اور اندازہ کرنے والے اور حالات کا مطالعہ کرنے والے علوم کون سے ہیں۔ علوم کی ان زمانی، مکانی، نوعیتی اور انسانی جہات کا مطالعہ انہی کل مقاصد کے زاویہ سے کیا جائے گا۔ ہاں ہر علمی و معرّنی میدان کی خصوصی حیثیت کے مطابق مقاصد شریعت کا ظہور (Reflection) الگ رنگ کا ہوگا۔ یہ مقاصد ایک طرف اگر فکر و نظر اور فعل و عمل کے عمومی دائرے تشکیل دیں گے تو دوسری طرف ان کو ہر علم و تخصص کے اپنے مخصوص امتیازات و مظاہر سے انکار نہیں نہ ہوگا۔ ہم اس کا ”سیاسیات کے مقاصد کا نظام“ جیسا نام رکھ سکتے ہیں، مگر وہ شریعت ان کلی مقاصد سے الگ نہیں ہوں گے، جو اسلامی فکر کی عمومی بنیاد ہیں۔

سیاسیات کی حقیقت کی بازیافت یعنی ”سیاست“ پر مقاصد کی نظر:

وہ تیسرا راستہ کون سا ہے جو حالات کے سامنے گٹھنٹے ٹیکنے سے زیادہ کچھ اور چاہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حالات کے تقاضوں کا اور فکری دنیا میں آنے والی تبدیلیوں کا جائزہ لینا اور ان کو ایک حقیقت سمجھنا قابل تنقید روئے نہیں ہے۔ لیکن سیاست کے مخصوص طریقوں کو علمی بنیاد پر قائم بنا کر ان کی عملی تطبیق یا دوسرے نظریات کو توڑ کر پیش کرنا، اور علمی سطح پر ان کی غلط تنقید ..... یہ غلط رویے ہیں۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ علم و تصور کی دنیا گویا نوآبادیاتی تسلط اور استبداد کی شکار ہے جس میں طاقتور عناصر کبر و غرور اور ظلم و سرکشی کے تخت پر براجمان ہیں۔

اسلامی نقطہ نظر کے گہرے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ سیاست کی اسلامی تعریف سیاست کو بالکل دوسرے رنگ میں پیش کرتی ہے، اور اس کے مفہوم کو ایک حقیقی وسعت عطا کرتی ہے، جس کے اندر کجی و انحراف اور استغلال و بہانہ جوئی کے سارے رجحانات کی حوصلہ شکنی کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس مقام کی حقیقت یہ ہے کہ سیاسیات کا یہ مفہوم مقاصد شریعت کی بنیادوں پر قائم ہے۔

سیاست کی تعریف اگر وہ ہے جو پروفیسر ابن عقیل نے ابن القیم کے حوالے سے نقل کی ہے کہ ”سیاست اس عمل کا نام ہے جس کے ذریعہ معاملات صلاح سے قریب اور فساد سے دور



ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سیاست کی ضد وہ عمل یا حال ہے جس میں معاملات فساد کے قریب اور صلاح سے دور ہوں۔ موجودہ دور کی سیاست اسی برعکس تصور پر قائم ہے۔ موجودہ دور کی سیاست وہ ”سوس“ (گھن) ہے جس نے انسانیت کو کھوکھلا کر دیا ہے۔ اور اس کے نظریہ کے مطابق مقاصد سیاست درندگی کے خون آشام مقاصد ہیں۔

اسلامی نظریہ میں مقاصد کی تعریف کی جاتی ہے: کسی چیز یا معاملے کی اس طرح فکر کرنا جس سے اس کی اصلاح ہو، یہ تعریف مختلف آفاق سے آشنا کرتی ہے، حفاظت، ترجیحات، مصالح و حالات و واقعات انجام و آفات، اور وسائل و ذرائع سب پر یہ نظریہ حاوی ہے۔

لہذا کہا جاسکتا ہے کہ: شریعت اپنی علمی اصل میں سراسر حکمت ہے، اقداری نظام میں سراسر عدل کی نگہبان ہے، معاملات و سلوکیات میں کل کی کل رحمت ہے، اور مقاصد ماڈل میں ہمہ گیر مصلحت ہے۔

یہ تصور سیاست کو نہ فلروٹن کہتا ہے اور نہ کشمکش قوت کا نام بتاتا ہے، بلکہ ریاست و فرد کی طرف سے انسانیت کی ہمہ گیر خیر خواہی کا تصور ہے، اس نظریہ کی رو سے سیاست ایک عام و محیط تصور ہے، جو ہر فرد مکلف کو اس کا پابند بناتا ہے کہ وہ اپنی ضروریات انجام دے اور مسلمانوں کے حالات و معاملات کی فکر کرے، اور استخلاfi ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے تعمیر کائنات میں اپنا کردار ادا کرے۔

اور جیسا کہ راغب نے اشارہ کیا ہے، یہ نظریہ سیاست استخلاف بنی آدم پر مبنی تصور ہے، اس لئے کہ انسان کے ہر عمل کی تین جہتیں ہوتی ہیں:

۱- زمین کی آباد کاری، جس کا تذکرہ سورہ ہود [۶۱] میں آیا ہے کہ اللہ نے تم کو دنیا میں آباد کیا ہے ﴿واستعمرکم فیہا﴾ اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس سے اپنے یا دوسروں کے معاشی میں ترقی ہو۔

۲- اللہ کی عبادت جس کا تذکرہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح فرمایا ہے کہ:

و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون [انورایات: ۵۶] (ہم نے انسانوں اور جنات کو صرف اپنی عبادت کے لئے ہی پیدا کیا ہے)۔

اس میں باری تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی پابندی کی ہر قسم آجاتی ہے۔

۳- اللہ کی خلافت جس کا تذکرہ قرآن میں اس طرح ہے کہ

ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون [الاعراف: ۱۲۹] (اور تم کو زمین میں جانشین بنائے پھر دیکھے کہ تم کیسے کام کرتے ہو)۔

اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسانی قدرت کے دائرے میں اللہ تعالیٰ کے افعال کی اقتدا کی جائے اور شریعت کے مکارم کے ذریعہ سیاست کی جائے..... خلافت سیاست کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اس کا طریقہ مکارم شریعت یعنی اس کے اقدار کی پابندی ہے۔

سیاست کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ انسان اپنے جسم و بدن اور اس کے متعلقات کی اصلاح و تدبیر کرے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اپنے ماتحتوں اور ملکی باشندوں کی اصلاح و تدبیر کے انتظامات کرے۔ اور دوسروں کی اصلاح و تدبیر وہی کر سکتا ہے جو خود اپنی اصلاح کرتا ہو۔ اس لئے کہ ”رعیت و تابع کی اصلاح گمراہ متبوع و قائد کے ہوتے ہوئے نہیں ہو سکتی“

بین الاقوامی تعلقات و معاملات بھی چوں کہ سیاست کا ہی ایک حصہ اور شعبہ ہوتے ہیں، اس لئے ”نظر یہ سیاست، کا براہ راست اثر بین الاقوامی تعلقات پر پڑا۔ گمراہ انسانیت نے ان چیزوں کو بھی طاقت و کشمکش اور ممکنہ حد تک فائدہ اٹھانے کا فن کے زاویہ سے دیکھا اور سمجھا، جس کا نتیجہ خود غرضانہ موقع پرستی کے علاوہ کچھ نہیں نکل سکتا تھا۔ یہی چیز سارے بین الاقوامی سانحوں کی جڑ ہے۔ اس کا نتیجہ ہے بے قابو نشہ قوت، مکرو فریب، جھوٹ اور دھوکے سے بھی سیاست۔ اور اس کا ثمرہ ہے کہ بین الاقوامی سیاست کے میدان میں قوت و استبداد نے اخلاق و اقدار کو دفن

کر دیا ہے۔ اب قوت و کبر خود ایک مطلوب قدر بلکہ اکیلی مطلوب قدر ہے۔

”مقاصد شریعت“ کی اصطلاح کا مطلب شریعت کے مقاصد و اہداف ہیں جو اس کے شروط و قواعد سے مربوط ہیں۔ اور شریعت کی طرف ان کی نسبت کا مطلب ان کی کلیت و عموم کے منافی نہیں ہے۔ یہ دین کے قطعی مقاصد ہیں جو دین، نفس، عقل اور نسل و مال کی حفاظت سے عبارت ہیں۔ یہ مقاصد نصوص کے استقراء سے ایک خاص ترتیب کے ساتھ ثابت ہیں۔ شاطبی نے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) مقاصد شریعت اور (۲) مقاصد مکلف۔ اور یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ سارے مقاصد اپنی انتہا کے اعتبار سے توحید اور عبادۃ اللہ کے آخری مقصد تک پہنچتے ہیں۔

ان مقاصد کے مقام کا تعین خود ان کی ذاتی حیثیت و قیمت کے مطابق ہوتا ہے، لہذا جس چیز میں دین کی حفاظت ہو حفظ نفس کے مقصد پر تعارض کی صورت میں مقدم ہوگی۔ اور جس میں حفظ نفس ہو وہ حفظ عقل پر..... ان پانچوں مقاصد کی رعایت اہمیت کے اعتبار سے تین درجات کے وسائل کے ذریعہ ہوگی۔ (۱) ضروریات (۲) حاجیات (۳) تحسینات۔ ان میں سے ہر قسم کا ایک تکملہ ہے۔۔ جو اسی کے درجہ میں ہے۔ بس ضروری حکم حاجی حکم پر اور حاجی حکم تحسینی حکم پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح ہر قسم کے اصل احکام اپنے تکمیلی حکم پر تعارض کی صورت میں مقدم ہوں گے۔ یہ نہایت معقول اور واضح ترتیب ہے۔ ضروری احکام ہی اصل ہیں، باقی بعد میں ہیں۔ اور اگر ضروریات ہی میں خلل پڑے تو اس پر قائم سارے احکام مختل ہو جائیں گے۔ اگر دو مصلحتوں کا تعارض ہو اور دونوں ضروری قسم کی ہوں تو یہ دیکھا جائے گا مقاصد خمسہ میں سے وہ کس قسم کی ہے، اور اسی اعتبار سے اس ترتیب کے مطابق جو گذر چکی ان کے درمیان ترجیح دی جائے گی۔

اگر دونوں مصلحتیں ایک ہی کلی سے وابستہ ہوں مثلاً دونوں کا تعلق دین سے ہو، یا دونوں کا نفس سے ہو..... تو یہ اب مجتہد کا کام ہے کہ وہ یہ دیکھ کر فیصلہ کرے کہ دونوں میں کس دائرہ وسیع ہے۔

اسی لئے علامہ طاہر بن عاشور کی علم مقاصد کی تدوین کی دعوت علم اصول فقہ کی تکمیل کے اہم کام کی دعوت ہے۔ یہ کام صرف واقعہ اور مسئلہ کو صحیح طور پر سمجھنے اور اس کو فروغ کو اصول کی طرف لوٹانے کے قاعدہ کے مطابق ”سمجھنے سے زیادہ بڑے کام کی دعوت ہے۔

بلاشبہ ہر شریعت کے احکام کے پیچھے شریعت بھیجے والے حکیم و علیم کے کچھ مقاصد ہوتے ہیں، لہذا شریعت اسلام کے بھی کچھ مقاصد ہیں، جن کا انجام انسانیت کے عاجل اور آجل کے مصالح ہیں، اور آجل سے مراد آخرت اس لئے نہیں ہو سکتی کہ شریعت انسانوں کو آخرت میں پابند بنانے کے لئے نہیں آتی، آخرت تو دارالجزاء ہے۔

جب مقاصد شریعت کو یہ اہم مقام حاصل ہے تو مجتہد کے لئے ان پر توجہ دینا طے ہے۔ اس لئے کہ اجتہاد کا مقام اسی کو حاصل ہوتا ہے جس کے اندر دو صفتیں پائی جائیں:

اول: مقاصد شریعت کا مکمل فہم، دوم: ان کے فہم، کی بنیاد پر استنباط احکام۔

خلاصہ یہ ہے کہ مقاصد شریعت کا علم اجتہاد کا لازمی مقدمہ ہے جس کے بغیر کوئی اجتہاد نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ یہ علم حالات، بیش آمدہ مسئلہ، حکم اور اس کے واقعہ پر انطباق، تمام مراحل میں فقیہ کا معاون ہوتا ہے۔ نیز یہ زاویہ فکر حرکت اجتہاد کو اس کے اساسی مقصد یعنی اللہ کی مطلق عبادت اور توحید سے مربوط و وابستہ کرتا ہے۔ اس کو ہم دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کے ذریعہ، امت مسلمہ کی اور اس مذاق و مزاج کی حفاظت کا مقصد کہہ سکتے ہیں۔ امت انہی تصورات پر قائم ہے، اور انہی مقاصد کا حصول اس کا مقصد وجود ہے۔ اور اس کا حصول مقاصد کے مراتب و مدارج کے فہم اور بتدریج ان کے حصول کی جدوجہد کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ ان مقاصد کو اسلامی اقدار کے مجموعے سے مربوط کر کے ہی ان سارے عناصر کو جمع و یک جہت کیا جاسکتا ہے، اور اسی طرح انسان، دین کی حفاظت اور دین کے ذریعہ کار دنیا کی رہنمائی کے ذریعے امانت و خلافت کے بار کو اٹھانے کے قابل ہو سکتا ہے۔ اس سے اجتہاد کی اہمیت بڑھ

جاتی ہے اور امت کے اجتماعی وجود کی حفاظت اور اللہ کی اطاعت کے ذریعہ امت کو اللہ کی رضا کے مقام تک پہنچانے میں اس کا قیمتی کردار طے ہو جاتا ہے۔

فلک کو حالات و واقعات سے مربوط کرنے کی بنیاد یہ ہے کہ مقاصد صدی نظریہ ہر دقیق و جلیل کی بصیرت عطا کرتا ہے اور عدل و اعتدال کا ذوق عطا کرتا ہے، مختلف الخیال لوگوں کو انحراف کی روش سے بچا کر راہ استقامت پر استوار رکھتا ہے۔

اجتہاد و تحقیق ایک مطلوب کاوش کا نام ہے۔ ابن القیم کی نہایت قیمتی عبارت ہماری رہنما ہے۔ اس سے مقاصد صدی نظریہ کے فقہ الواقع سے رشتہ پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سہرے اصول کو انسانی زندگی اجتماعی اور تہذیبی دائرے میں عملاً برتنے کی ضرورت ہے۔

علامہ موصوف فرماتے ہیں:

”..... ہمارے سامنے دو قسم کی فقہ ہیں..... دونوں کی ضرورت ہے، اول: حوادث کے کلی حکم کا فقہ و علم، اور دوم: حقیقت واقعہ اور لوگوں کے حالات کی سمجھ، جس کے سچے چھوٹے اور حق پسند و باطل پرست کے درمیان فرق کیا جاسکتے۔ دونوں قسم کی فقہ کی ضرورت ہے۔ فقیہ کی ذمہ داری ہے کہ حالات پر حکم کا انطباق کرے اور ایسا حکم دے جو واقعہ کے خلاف نہ ہو۔“

ابن قیم نے جس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے وہ آسان نہیں ہے، اس میں بحث و تحقیق میں جن پہلوؤں کی رعایت کا مشورہ دیا گیا ہے وہ کوئی معمولی کام نہیں ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل پہلوؤں کی طرف اشارہ آ گیا ہے۔

(۱) حوادث کے کلی احکام کی سمجھ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس کو ایک تہذیبی فقہ اور اس کے دیگر تقاضوں مثلاً اصول فقہ تہذیبی و تمدنی کا نام دے سکتے ہیں۔

(۲) حالات و واقعات کی سمجھ، یہ اجتماعی اور انسانی ظواہر کی سمجھ سے متعلق پہلو ہے، یعنی فقہ کو جس صورت حال کا سامنا ہے اس کا گہرا تجزیہ اور تقویم۔

۳) وہ فقہ جس سے ایک حقیقت بین ورسا عقل، ایک تنقید و تقویم پر قادر اور حق و باطل کے درمیان فرق شناس عقل وجود میں اور مثبت ذہن و فکر کی تشکیل ہو۔

۴) واقعہ پر اس کے حکم کا اطلاق کیا جائے، اور حکم و واجب شرعی جس تغیر یا تاثیر کا مطالبہ کریں اس کو تسلیم کیا جائے۔

۵) حکم شرعی میں صورت حال کی تاثیر تسلیم کی جائے، اس پر فقہی اعتبار سے غور کیا جائے اور اس کے نتائج و لوازم کا خیال رکھا جائے۔

یہ وہ فقہ ہے جس میں تعلیم و تربیت، تمدنی ترقی، اور اخلاق کی صفائی کے ساتھ پہلو آجاتے ہیں اور جس میں حالات اور فقہی احکام ایک دوسرے سے مربوط رہتے ہیں۔ نہ فقہ حالات کو نظر انداز کرتی ہے اور حالات فقہ سے آزادی چاہتے ہیں۔

ابن قیم کی اس بات پر جب ہم اپنے زمانے کی صورت حال کے پس منظر میں غور کرتے ہیں تو خیال ہوتا ہے کہ ہم نے اپنے علمی ورثہ سے اپنے زمانے کے لئے رہنمائی کیوں نہیں اخذ کی، اس پر عمل کیوں نہیں کیا اور نہ علمی و تحقیقی میدانوں میں ان اصولوں پر عمل کیا، اور نہ عمل میدان میں۔

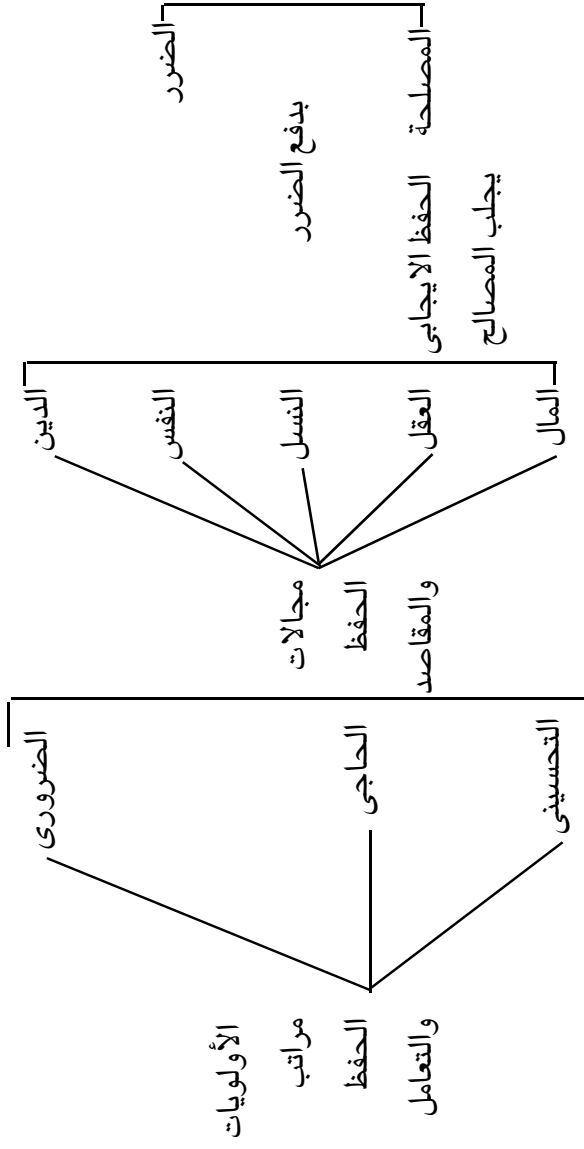
#### ۱- مقاصد ری بنیاد: مفہوم اور عناصر:

مقاصد ری ماڈل کیا ہے، اور عمومی طور پر اجتماعی و سیاسی مسائل میں اور خصوصاً بین الاقوامی سیاست کے میدان میں خصوصاً اس کی کیا معنویت و افادیت ہے۔ مقاصد ری ماڈل عملی سطح پر بہترین رہنمائی کا اس ہے۔ اس کے ذریعہ دو مختلف افہام اور تعبیرات کے درمیان جمع و تطبیق ہو سکتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ اس کو صحیح طور پر سمجھا جائے اور بتدریج نافذ کیا جائے۔

اس سمت میں سفر کے لئے جس طرز فکر کی ضرورت ہے وہ اعلیٰ درجہ کی ذہانت اور تحقیقی ملکہ سے متصف ہونی چاہئے۔ تاکہ وہ نئے نظریات پیش کر سکے۔ اور موجودہ نظریات کی واضح تعریف و تحدید کر سکے۔ مثلاً یہ کہ ضروریات صرف متعین عناصر اور حالات سے عبارت ہیں، اور

اس کی متعین شرطیں ہیں۔ نیز اس میں ایک اصلی ضروریات کا دائرہ ہے۔ اور ایک دائرہ مکملات کا ہے۔ اور اس کی پوری توضیح کی جاسکے۔

اسی لئے اس طرز کو سار منجی اور اصولی مباحث میں اہم مانا گیا ہے۔ اس میں مجموعات کو تدریجی مراتب کے اعتبار سے اس طرح ذکر کیا جاتا ہے کہ الہم فالہم کے اصول پر ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوا جاتا ہے۔ لہذا اگر کسی مسئلہ پر غور کرنا اور اس کے مقاصد کا پتہ لگانا ہو تو لگایا جاسکتا ہے۔ اس طرح ایک مکمل نظام مطالعہ وجود میں آتا ہے، جو خطر و ضرر کے عوامل کو اور ان کے میدانوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے ترجیحات کے مطابق کام کرتا ہے۔





مقاصد کی نوعیت اور اوصاف کی وضاحت و معرفت میں مندرجہ ذیل نقاط کی طرف توجہ کرنی ضروری ہے۔

جس کے بغیر مقصد کی تکمیل نہیں ہو سکتی

(۱) مقصد کی حقیقت اور اس کی تکمیل (اصل) تکمیلی ذریعہ واجب کے مقدمات متمم

- (۲) غرض و ہدف اور اس کا تنوع (ہدف کی وسعت) کلی/جزئی
- (۳) اس کی مکانی وسعت عام/خاص
- (۴) زمانی وسعت حال/مؤجل
- (۵) لہذا ضروری احکام ان قسموں میں منقسم نہیں ہوتے اس کے حکم کو اس قسم میں نہیں رکھا جاسکتا جس کا تدارک بعد میں کیا جاسکتا ہے۔

ان اصل میدانوں کو مندرجہ ذیل طریقے کے مطابق پہچانا جاسکتا ہے۔

- |   |                        |      |                               |
|---|------------------------|------|-------------------------------|
| ☆ | اصل                    | مکمل | (نوعیت کے اعتبار سے)          |
| ☆ | عام                    | خاص  | (ذات کے اعتبار سے)            |
| ☆ | شامل                   | جزئی | (مکانی وسعت کے اعتبار سے)     |
| ☆ | حال                    | مؤجل | (زمانی اعتبار سے)             |
| ☆ | جس کا تدارک ممکن ہو    |      |                               |
|   | جس کا تدارک ممکن نہ ہو |      | (تدارک کے امکان کے اعتبار سے) |
- مقاصد کی تحلیل و تجزیہ، مقاصد کی تفسیر، اور مقاصد کی تقویم و تقدیر کے مناجح پر اگر گفتگو کی

جائے تو یہ مختلف عناصر ہیں، جو دراصل غور و فکر کے مختلف لیکن متداخل دائروں کی تصویر پیش کرتے ہیں۔

یہ عناصر حالات کے ساتھ تعامل اور اس کے تجزیہ کے لئے نظریاتی بنیاد فراہم کرتے ہیں، یہ دائرے نوعیت، ذات، مکان، زماں اور تدارک کے امکان کو بتانے والے اہم نقاط پر مشتمل ہیں۔ ان کو جاننا ایک متداخل عمل ہے۔ جس کے ذریعہ مقاصد کی معرفت و علم حاصل ہو سکتے ہیں، تجزیہ اور تفسیر کے زاویے کھلتے ہیں اور تقویم کے معیار ہاتھ آتے ہیں۔

## ۲- مقاصد کی نظریہ: بنیادی اور تکمیلی عناصر:

مقاصد کی ماڈل کا بنیادی طور پر تین عناصر پر مشتمل ہونا بتانے کی ضرورت نہیں ہے، خصوصاً جس وقت اس کا ارتباط فتویٰ سے ہو، یہ تقسیم مقاصد کے مرتبہ کی شناخت اور ہر چیز کو اس کی واجبی جگہ پر رکھنے کے مقصد سے اہم ہے۔

پہلا عنصر حفظ سے متعلق ہے، یہ حفظ کے متوازی، یکے بعد دیگرے آنے والے اور باہم متفاعل عناصر پر مشتمل عمل ہے۔ حفظ سلبی یعنی دفع ضرر اور ایجابی یعنی جلب نفع دونوں پر مشتمل ہے۔

حفظ ایسا عمل ہے جو مختلف اعمال کا باعث ہے و محرک ہے۔ ان میں سے ہر ”تفعیل“ کے وزن پر ہے جس سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس کا کرنے والا پورے اہتمام کے ساتھ اپنے کام اور اس کے عناصر سے واقف ہے۔ وہ اپنی فاعلیت و سرگرمی سے بھی واقف ہے اور اس سے بھی کہ اس کے نتائج کے طور پر جو حرکت و عمل وجود میں آئیں گے ان کے دوران ”حفظ“ کا پہلو باقی و دائم رہے گا۔ ”حفظ“ ہی ابتداء ہے اور وہی غایت و انتہا بھی۔

لہذا حفظ سے یہاں اعمال، ذرائع، آلات، درجات، تعلقات، امکانات اور صلاحیتیں سب مراد ہیں۔

دوسرا عنصر حفظ کے میدانوں سے متعلق ہے۔ باعتبار تمدنی عمل کے اور مقاصدی قواعد کے بنیادی دائرے کے۔ میدانوں کی فقہ وہ عنصر ہے جو مقاصدی ماڈل میں موخر کیا گیا ہے۔ یہ حفظ سے اور اس کے دائرہ عمل سے متعلق ہے۔

میدانوں کے مسئلہ پر یہاں کئی سوالات ہیں:

پہلا قضیہ ان میدانوں کے تداخل سے اور ان کے مفہومات سے متعلق ہے۔ جو ان میدانوں میں کام کرنے کا زبردست محرک بنتا ہے اور اس کے دائرے کو اتنا وسیع کرتا ہے کہ پوری تمدنی عمل کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کے تمام اعمال و حرکات نیز اس سے متعلق دنیائے حوادث کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے۔

دوسرا قضیہ یہ ہے کہ ان میدانوں کی تحدید بغیر اس کا خیال رکھے کہ اس دائرہ میں حفظ کے عناصر اور ان کی تاثیر کو محدود نہیں کیا جاسکتا۔ یہ غلط ہے، اس لئے کہ یہ باہم دگر متداخل و متفاعل ہیں۔ یہ اس مقام کی اصولی غلطی ہے کہ ان میدانوں کو محدود کر دیا جائے۔ یہ الگ تھلگ جزیرے اور ایسے علاقے نہیں ہیں جن کی سرحدیں متعین ہوں۔ حقیقت اس کے برعکس یہ ہے کہ یہ میدان باہم متداخل ہیں، ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہیں۔ اور ان کے درمیان تعلق کی یہ نوعیت قائم ہے۔

تیسرا قضیہ: دائروں کی یکے بعد دیگرے تصاعدی ترتیب جو اس تصور پر مبنی ہے کہ ان دائروں میں تعارض ہو سکتا ہے۔ (یہ اصل کے خلاف ہے) ایسی صورت میں جو دائرہ زیادہ قابل ترجیح ہو اس کو اولیت دی جائے گی۔ اور اس سلسلے میں موازنہ اور ترجیح کے عمل میں تقریباً ناقابل تبدیل قسم کے معیارات کا خیال رکھا جائے گا۔

مقاصد کے اس تصور میں ”مقاصد“ کو فرد و جماعت اور ریاست و حکومت کی تمام سطحوں پر انسانی اعمال و حرکات کی بنیاد سمجھا جاتا ہے، اور فرد کی شخصیت سے لے کر جماعت بمعنی حکومت و

ریاست اور قوم کی سطح تک پر مقاصد کی رعایت کو ضروری قرار دیا جاتا ہے۔  
 اس حقیقت کی بنیاد یہ ہے کہ ایک انسان جان کی حفاظت جماعت و معاشرہ اور وسیع تر  
 انسانیت کی حفاظت ہے۔ انسانیت کا احترام حفظ کا اعلیٰ ترین درجہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ  
 ایک انسان کی حفاظت سارے انسانی وجود کی حفاظت ہے۔

من قتل نفساً بغير عمد او فساد فقتل الناس جميعاً۔ و من احى الناس  
 فأحى الناس جميعاً۔

(جس نے کسی انسانی جان کو قتل کیا بغیر اس کے کہ اس نے کسی کو قتل کیا ہو یا زمین میں فساد  
 پھیلایا ہو تو گویا اس نے سارے انسانوں کو قتل کیا، اور جس نے اس کی حفاظت کی گویا اس نے  
 سارے انسانوں کو زندگی بخشی)۔

ایک مفکر ہوئے ہیں خیامی انہوں نے ”الراعى و الرعية“ کے نام سے رسالہ لکھا  
 ہے جس میں انہوں نے ایسے خیالات ظاہر کئے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ کلی مقاصد انسان کے  
 تمام انفرادی اور اجتماعی حرکات و اعمال کی بنیاد ہیں۔

اب ہم تیسرے عنصر کی طرف آتے ہیں۔ یہ مقاصد ماڈل کا بنیادی عنصر ہے، اس کا  
 تعلق تفاعل کے چاروں دائروں کی تقسیم و ترتیب سے ہے۔

یہ چار دائرے ہیں: عالم افکار، عالم اشخاص، عالم (اشیاء، عالم حوادث) ہمارا تصور ان  
 دائروں کی صرف عمودی ترتیب کا نہیں ہے، بلکہ افقی ترتیب کا بھی ہے، جس میں مقاصد ضروری،  
 تحسینی، اور حاجی میں منقسم ہیں۔

حفظ کی تاثیر اور اس کے دائرہ ہائے عمل میں باہم موازنے کی پوری تصویر بغیر ”ضروری،  
 حاجی اور تحسینی“ کے دائروں میں تقسیم کئے نہیں واضح ہو سکتی ہے۔

ضروری اصل ذات سے متعلق ہے، یعنی ذات کا وجود و بقا، حاجی فاعل کے محرک اور



ضرور اثر ڈالے گی۔

- ☆ بین الاقوامی نظام و سیاست کی عملی شکل کا جائزہ۔
- ☆ ملکوں کی داخلی پالیسیاں اور منصوبہ بندیاں۔
- ☆ خارجی پالیسیاں اور بین الاقوامی موافق
- ☆ ثقافتی اور علمی پالیسی کی ترجیحات۔
- ☆ بحث و تحقیق کے ایجنڈہ کی ترجیحات
- ☆ اسلامی سیاست کے موضوع پر نظریات و آراء کا جائزہ۔
- ☆ ریاست کی ذمہ داریاں اور متعلقہ امور کی حفاظت کے اصول۔
- ☆ امت اور قومی معاشرے کی ذمہ داریاں۔
- ☆ اطلاعات کی درجہ بندی (ضروری اطلاعات، حاجی اطلاعات، تحسینی اطلاعات)
- ☆ انسانی ترقی کے عناصر، اور تہذیبی نقطہ نظر سے ترقی کے عناصر۔
- ☆ مختلف فتاویٰ کا جائزہ، چاہے مسئلہ سیاسی تاریخ سے متعلق ہو یا سیاسی فتاویٰ ہوں، یا معاصر فتاویٰ۔
- ☆ شریعت کی طرف واپسی اور اس کے احکام سے مدد حاصل کرنے کے معاملے میں ”کمزوری“ اور ”قوت“ کے عناصر کی دریافت۔
- ☆ عمل کے مقدمات کی تحدید (کیا مصلحت ہے؟ کیا نہیں؟)
- ☆ مختلف سیاسیات کے معیار و درجہ کا پتہ لگانا، اور مختلف اعمال کا لگا تا تاریخ میں جائزہ لیتے رہنا۔

مقاصدی نظریہ میں حفظ کا نظام:

حفظ کے عناصر مسلسل اور بکثرت ہیں، جو عبارت ہیں مکمل فکر و نظریہ اور عمل و کردار سے۔

حفظ یہاں ایک مستقل نظام و طرز فکر کا نام ہے، جو تہذیبی حرکت عمل کے ہر درجہ اور مرتبہ پر قائم رہتا ہے۔ یہ عالم افکار، عالم اشخاص، عالم اشیاء، عالم حوادث اور عالم رموز، سب میں کام کرتا رہتا ہے، حفظ میں سلب و ایجاب کی جہتیں جمع ہیں۔ جو درجہ بدرجہ جلوہ دکھاتی ہیں۔ اور اصولی طور پر بلند قیمت، مضبوط اور موثر نظریات اور اعمال کو وجود بخشتی ہیں۔

حفظ یہاں صرف عملی سطح پر موجود نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہ وہ ”حفظ“ ہے جس میں مختلف عناصر داخل ہیں اور اس طرح جمع ہیں کہ حفظ کی ایک کلی و شامل حقیقت ظاہر ہو رہی ہے۔ یہ عناصر مندرجہ ذیل ہیں:

۱- علم اور اس سے حاصل ہونے والی سمجھ کی حفاظت۔ یہاں حفظ یہ تغیر پذیر حالت ہے جو وسائل و ذرائع کی نئی نئی شکلیں اختیار کرتی رہتی ہے۔ لیکن اسباب کے عناصر کے اعتبار سے اس کے مقاصد اور اہداف یکساں رہتے ہیں۔

۲- علم کے مطابق عمل کی حفاظت۔ علم نافع اور عمل صالح کو مربوط کرنے کا اصول ایک زندہ و مستقل عمل ہے۔ جو شخصیت کی یک رنگی اور تفاعل کا ضامن ہے۔ علم بلا عمل تہذیبی جمود ہے اور بلا علم عمل خطرات کو دعوت دیتا ہے۔ اور ساری تہذیبی برائیوں کی جڑ ہے۔ ایسا عمل تقلید قاتل پر مبنی اور پراز خطر ہے۔ ایسے کھوکھلے اعمال کرنے والے اپنے آپ کو اچھے اعمال کرنے والے سمجھتے ہیں، مگر دھوکے میں مبتلا ہوتے ہیں۔ یہ سب عناصر علم و عمل کے عناصر مہیا کرتے ہیں۔

۳- حمایت اور دفاع کے ذریعہ حفظ۔ علم تمام تہذیبی سرگرمیوں کا بنیادی جوہر ہے، لیکن اس کے ساتھ عمل کا ایک مستقل تربیتی مدرسہ جاری رہنا چاہئے۔ یہ ایک لگا تار جدوجہد اور ارتقائی کاوش کا نام ہے۔ ارشاد ربانی ہے ﴿خلقنا الانسان فی کبد﴾ [یعنی ہم نے انسان کو ایک لگا تار جدوجہد میں پیدا کیا ہے] نیز: ﴿با ایہا الناس انک کادح

المی ربک کدحا فملاقہ ﴿﴾ [یعنی اے انسان تو اپنے رب سے ملنے تک جدوجہد اور کاوش کرتا رہتا ہے، آخر تجھے اس سے جا ملنا ہے]

علم و عمل کی حفاظت کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ آپ جانیں اور عمل کریں، بلکہ تہذیبی آزمائش جس کیفیت کا نام ہے اور جو علم و عمل کی صلاحیتوں کو پروان چڑھاتی ہے، وہ تہذیب کے جدوجہد بھرے حالات اور لگاتار کاوش سے حاصل ہوتی ہے۔ اس جہد و عمل کی انتہا یہ ہے کہ آخری مقصد اور ہدف حاصل ہو جائے۔ ابتلاء اور آزمائش کے ساتھ ایمان کا ہونا بہت ضروری ہے۔ یہ تہذیبی سرگرمی اور جدوجہد کو علم و عمل سے زیادہ وسیع آفاق تک پہنچانے والی کڑیاں ہیں۔ بس شرط یہ ہے کہ ماحول اور فضا مناسب اور تہذیبی نشاط کے لئے سازگار ہو۔ یہ ایک ایسا کام ہے جو انسانی ارادے سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ علم و دانش کو موانع سے آگاہ اور مثبت امکانات اور صلاحیتوں سے واقف انسانی تحریک کے مقام تک پہنچائے۔

یہ اجتہاد اور جہاد کے مجموعے سے عبارت ہے۔ جس کی بنیاد یہ تصور ہے کہ مثبت تعمیری عمل کے لئے داخلی محرکات اور موانع پر غلبہ پانے والی قوت ارادہ نہایت ضروری ہیں۔ یہ ایک ہوش مند ذہن کی حامل تحریک ہے جس کو فکر و فراست کا سرمایہ بھی درکار ہے۔ اور صالح عمل کا بھی۔ اس تحریک کو لازماً تدافع کی سنت کے مطابق کشمکش کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ جس میں ایک طرف حفظ کے عناصر اور عمارۃ الارض اور توحید کے مقصود کو ضائع کرنے والے عناصر ہوتے ہیں، اور ایک طرف حق کے سپاہی اور حفظ و عمارت الارض کے حامی و محافظ۔ اسی طرح وہ انسانی جدوجہد برسر کار ہوتی ہے۔ جو تمدن کے قصر کی تعمیر کرتی ہے، اور جس کا تہذیبی شجر ہمیشہ بار آور ہوتا رہتا ہے۔

یہاں حفظ کا تیسرا درجہ مراد ہے، جو نہایت اہم ہے، جو ایک مخصوص سوچ اور مخصوص عمل کی طرف اشارہ کر رہا ہے، جو بالآخر دفع ضرورت تک پہنچتا ہے، اس کو آپ ”دفاع و حمایت“ کا حفظ



کہہ سکتے ہیں۔

اسی طرح حفظ کا تعلق دوسرے کے حق کی رعایت سے بھی ہوتا ہے۔ لہذا حفظ کوئی خود غرضانہ اور صرف تحفظ ذات سے متعلق نظریہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ تمدن و استخلاف کا عمل ہے، اور اس کی علمی بنیاد اور فکری عمارت اور مقصد کا جزء لاینفک ہے، یہ خیال غلط ہے کہ حفظ کا تعلق صرف ذات اور فرد کے مفادات سے ہے، اور ”غیر“ اور ”دوسرے“ کے ساتھ تعلق اور اس کے حقوق کی رعایت سے نہیں ہے۔

کسی بھی معاشرے کی ساخت میں ”دوسرے“ کی اصطلاح کا مطلب تعاون اور تعارف باہمی کے اصول اور اختلاف کے سلیقہ سے ہے۔ حفظ کے نظریہ کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ”دوسرے“ کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور اس کے حقوق ادا کئے جائیں۔ لہذا علم و دانش یہاں ذاتی نہیں ہے بلکہ دوسرے تک پہنچتا ہے۔ جس کا حاصل حالات، تعلقات اور اختلافات کی گہری سمجھ ہے، اور اس کا مقصد انسانیت کا ایسا ارتقاء ہے جس میں اختلاف کو اللہ کی ایک سنت سمجھا جاتا ہو۔ ”دوسرے“ کا وجود یہاں سلبی اور ایجابی ہو سکتا ہے۔ لہذا اس کے بارے میں موقف بھی سلبی اور ایجابی ہو سکتا ہے۔ یہاں شعور کے تین حصے ہیں: ذات کا شعور، دوسرے کا شعور، اور موقف کا شعور جو تینوں قسموں کے تعامل پر مبنی ہے۔

جماعت اور قوم کے وجود کا شعور تہذیبی عمل کا نہایت اہم حصہ ہے۔ قرآن نے صاف کہا ہے کہ ناصح ایک انسان کا قتل سارے انسانوں کے قتل کے برابر ہے۔ یہ نفس اور غیر کی تعمیر کے حق کے عناصر ہیں۔ اور ان کا حاصل دوسرے کے حق کی رعایت اور حفظ ہے۔

حفظ کے تمام ذرائع اور امکانات کو سامنے رکھتے ہوئے اس کے چار واجبات ہوتے ہیں۔ ان دائروں میں حفظ کا تحقق ایک کثیر الوجوہ اور کثیر المراتب اجتہادی عمل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔

لہذا حفظ کے سلسلے میں مقاصدی منہج کی تفہیم ذیل کی تقسیم سے آسان ہے۔ یعنی حفظ:

☆ تہذیبی دائرے میں: دین/نفس/نسل/عقل/مال کے ہونا چاہئے۔

☆ اس کے مراحل میں: فکر/نظام/تحریک کا ہونا چاہئے۔

☆ اس کے مقصود میں: دفع ضرر، اور جلب منفعت کے ذریعہ ہونا چاہئے۔

☆ اس کے تفاعل کے عالم: عالم افکار، عالم اشخاص، عالم رموز، عالم اشیاء،

اور عالم احداث میں ہوگا۔

اپنی کارکردگی کے اعتبار سے حفظ مختلف ہو سکتا ہے، ایک حفظ کا ابتدائی مرحلہ ہے، اور ایک اس کا تعمیری مرحلہ ہے۔ (وسائل اور ادارے) اور ایک اس کے بقاء و استمرار کا مرحلہ ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نمو اور ترقی کا عمل جاری رہے، اور اس سب کا جامع عمل اور کارکردگی کا حفظ ہے۔

## منظومة

## الحفظ

## و

## المقصودى

السيارات الحال المجال العال الغال	حلقات الزمن التاريخ و الترات الحاضر و الواقع المال و المستقبل	الحق و الواجب العلم والوحي المارسية و الحركة الحباية و الدواع المراعاة فى حق الغير	العمليات التكثير التبوير التيسير التقير	حفظ الامتنانية الامكان الكفة (الفقرات) الكفاية التكوين	القيم التوحيد التزكية المران	الجوانب الذاتى المغوى	السلب والاجسب الغوى المصلحة	العلاقات	النشاط و الحركة	المجالات الدين النفس النسل العمل المال	الظهور عليه رعاية حباية حفاية غاية
الواجب (الحفظ و التراعى)	الحفظ الاجتهادى	الحفظ العمرانى	الحفظ التربوى	المرحبة بين التربوى والتوالى	العلاقات	النشاط و الحركة	العلاقات	النشاط و الحركة	الوظائف		
الكلى منه عنده له اليه فيه مه عنه به عليه .....الخ	فقه الحكم فقه النظر فقه الواقع فقه فقه التنزيل فقه النهج	الترف الفساد الظلم موان بحراب المران المرابحة	بالعمرة بالايات بالحور بالسنن بالقاصد بالوقف .....الخ	الاجتهاد البقاء البناء الابا الارتقاء النساء الانتهاء	التزاح الترايط التفاعل التكامل التعاون التكافر .....الخ	التعاليم التدابير الاستجابات المعانيات القرارات المسهلات	التعاليم التدابير الاستجابات المعانيات القرارات المسهلات	التعاليم التدابير الاستجابات المعانيات القرارات المسهلات	التعاليم التدابير الاستجابات المعانيات القرارات المسهلات	التعاليم التدابير الاستجابات المعانيات القرارات المسهلات	التعاليم التدابير الاستجابات المعانيات القرارات المسهلات

## مصالح کا میزان اور حالات کی بصیرت:

مقاصد کے سلسلہ میں جب ہم مصلحت کے تصور پر گفتگو کرتے ہیں تو صاف کہنا چاہتے ہیں کہ مصلحت شریعت کا ایک بنیادی تصور ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگ مصلحت پر بڑی کمزور اور تردد آمیز گفتگو کرتے ہیں۔ ان کو لگتا ہے کہ اس کے ذریعہ کہیں اسلام پر ”غایت وسیلہ کا جائز کر دیتی ہے“ کے غلط قاعدے اور اصول کو تسلیم کرنے کا الزام نہ لگ جائے۔ اس رویے کے اپنے واقعی اسباب ہیں، جن میں یہ بھی ہے کہ مصلحت کو غلط مفہوم بھی دیا گیا اور اس پر عمل میں بھی غلطی کی گئی۔ اور ان غلطیوں نے مصلحت کے بارے میں غلط فہمیاں بھی پیدا کیں اور لوگوں کی عملی غلطیوں کا بھی سبب بنا۔ اور ظالموں اور متکبروں نے اس کو اپنے بہانہ کے طور پر بھی استعمال کیا۔

مگر مصلحت شریعت کی صرف بنیادی صفت ہی نہیں ہے بلکہ مصلحت کی حیثیت شریعت کی اصولی فکر اور واضح فکر کی ہے۔ جب کہ وضعی اور انسانی نظاموں میں مصلحت کا تصور نہایت مجمل اور غیر واضح ہے۔ (انفرادی مصالح، اجتماعی مصالح، قومی مصالح کی اصطلاحیں واضح نہیں ہیں) ان افکار نے اپنی اہمیت کے باوجود مصلحت کے لئے استدلال و وضاحت اور تفصیل و تعین کا اہتمام نہیں کیا۔ اسلامی طرز فکر میں مصلحت کی وضاحت و تفصیل کا طریقہ یہ ہے کہ مصلحت کو اصلاح اور صلاحیت کے تصورات سے مربوط کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں مصلحت کے اعتبار کا ضابطہ بیان کرتی ہیں اور اصلاح کا کام انجام دینے کے ساتھ نظری اور تطبیقی سطح پر شریعت کے ہر زمان و مکان اور ہر انسان کے لئے قابل عمل ہونے کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔

یہیں سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر شاطبی کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مقاصد کے عناصر کو فکر و نظر اور منہج اجتہاد کا ایک عالی شان، واضح اور مرتب نظام کی شکل دے دی۔ تو دوسری طرف شیخ عز بن عبدالسلام نے اپنی شاہ کار کتاب ”قواعد الاحکام فی مصالح الانام“ لکھ کر اور ابن تیمیہ، ابن قیم، غزالی، جوینی اور آمدی وغیرہ کے قیمتی مباحث نے بلا مبالغہ مصلحت کو مختلف علمی مباحث

میں ایک استدلالی بنیاد کے طور پر پیش کیا ہے۔

مصلحت اور علم مقاصد کا رشتہ ہمہ گیر اور نہایت پہلو دار ہے۔ اور استدلال و نظریہ سازی میں ان کا نہایت اہم کردار ہے۔

بہر حال اس جائزے سے واضح ہوتا ہے کہ ”مصلحت، اصلاح اور صلاحیت“ کا نظام اور مقاصد کا نظام بہت سے افکار کے لئے رہنما اور حاکم کی حیثیت رکھتے ہیں، مثلاً عرف، عادت، استحسان، ضرورت اور اسی طرح قانون و سیاست اور علوم اجتماع میں ان کی غیر معمولی اہمیت ہے۔

مصلحت وہ منفعت ہے جس کا شارع نے اپنے بندوں کے دین، جان، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت کے نقطہ نظر سے قصد کیا ہو، یہ بات متفق علیہ ہے کہ شریعت نے مصالح کی رعایت کی ہے۔ ”مصلح و مفاسد کے لئے خیر و شر، نفع و ضرر، حسنات و سینات، وغیرہ کی تعبیرات استعمال ہوتی ہیں۔ تمام مصالح خیر ہیں نافع ہیں، حسن ہیں، اور تمام مفاسد شر ہیں ضرر رساں ہیں اور سببہ ہیں۔ قرآن میں حسنات مصالح کے لئے اور سینات مفاسد کے لئے بکثرت مستعمل ہیں۔ مصلحت کا تقاضا ہے کہ مجتہد اس کی بصیرت رکھتا ہوتا کہ غیر منصوص مسائل میں شرعی حکم دریافت کر سکے۔

مصلحت، صلاح اور استصلاح کے درمیان طاقتور تعلق ہے، جو عام سیاست اور خاص طور پر سیاست شریعیہ کے میدان میں ان کے نہایت مربوط ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

مصلحت کے اعتبار پر کتاب و سنت اور شریعت کے اجماعی قواعد دلیل ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ مصلحت کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک کلی مقصد کے طور پر ضروریات، حاجیات، اور تحسینات میں سے کسی کے ذیل میں آتی ہو۔ پھر اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس قدر عام ہے اور اس کا فائدہ کتنا وسیع ہے۔ تعارض کے وقت اس ترتیب کے مطابق ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے گی۔

آگے دیا جانے والا نقشہ اسلامی نقطہ نظر سے مصالح و مفاسد کے درجات کی تفصیل دکھاتا

ہے۔

مراتب	التحصيلي												الحاجي												الضروري											
	مكمل				اصلي				مكمل				اصلي				مكمل				اصلي				مكمل				اصلي							
	عام	جزئي	شامل	شامل	عام	جزئي	شامل	شامل	عام	جزئي	شامل	شامل	عام	جزئي	شامل	شامل	عام	جزئي	شامل	شامل	عام	جزئي	شامل	شامل	عام	جزئي	شامل	شامل								
مقاصد																																				
حفظ مفسدة																																				
حفظ الدين																																				
حفظ مفسدة																																				
حفظ النفس																																				
حفظ مفسدة																																				
حفظ العقل																																				
حفظ مفسدة																																				
حفظ النسل																																				
حفظ مفسدة																																				
حفظ المال																																				

یہ نقشہ مصالح و مفاسد کا تفصیلی معیار و میزان ہے۔ اس میں مصالح و مفاسد کے درجات کی پوری ترتیب آگئی ہے۔ اس میں مصالح و مفاسد کی ۴۸۰ قیاسی حالات بنتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ مفاسد و مصالح یا اصلی ہوں گے یا مکمل، اس کا دائرہ کتنا وسیع ہوگا، یعنی وہ یا کلی ہوں گے یا جزئی، اور اس سے جماعت متاثر ہوگی یا فرد اور وہ مفسدہ یا مصلحت فوری ہوگی یا موبہل۔ نئے واقعات و حوادث کو صحیح شرعی طریقہ پر ان میں مندرج کیا جاسکتا ہے۔ اور تعارض کے موقع پر ان میں ترجیح دی جاسکتی ہے۔ اس طرح چوں کہ مصلحت اور مفسدہ کے مصداق کا صحیح اور منضبط درجہ طے ہو جاتا ہے اور ایسے قواعد کے ذریعہ ان کا مرتبہ و درجہ معلوم ہو جاتا ہے۔ جو پورے طور پر منضبط ہیں اور ترجیحی مصالح و مفاسد کی تعیین کر سکتے ہیں اس لئے اس طریقہ سے زیادہ منضبط نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔

بلکہ اگر ہم یہ دیکھیں کہ جلب مصالح اور درء مفاسد کے بالترتیب تین میدان ہیں: (۱) عقیدہ و فکر (۲) وسائل و ذرائع (۳) فعل و عمل۔ تو اس میزان کو (۱۴۴۰) قیاسی حالتوں تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ اور اس طرح ابواء، اور خواہشات نفس کے اثرات سے بچتے ہوئے مصالح و مفاسد کا انضباط ہو سکتا ہے۔

#### ۴- فقہ الاولویات، یعنی مقاصد کی روشنی میں حالات کا جائزہ:

ڈاکٹر علوانی صحیح کہتے ہیں کہ: فقہ الاولویات (ترجیحات کے تعیین کی فقہ) کو اس قدر اہمیت دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک نہایت پیچیدہ اور مرکب عمل ہے۔ جس میں سب و عقل عرف و تجربہ اور متعدد اجتماعی اور اسلامی علوم کا دخل ہوتا ہے جن کے ذریعہ ماضی کا تجزیہ، حال کا جائزہ اور مستقبل کا اندازہ لگایا جاسکے اور ترجیحات کا تعیین کیا جاسکے..... ترجیحات کا تعیین کسی ایک علم یا ایک نقطہ نظر سے نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ اس کے لئے مختلف نقطہ ہائے نظر سے معاملات اور حالات کو دیکھنا ضروری ہے، ترجیحات کا تعیین یعنی فقہ الاولویات کو ایک مستقل علم سمجھنا چاہئے جس کے اپنے

قواعد و اصول ہیں۔ یہ رویہ کہ اس کو کسی علم کا ضمنی موضوع سمجھا جائے اور اس کے چند مباحث میں اس کو سمیٹ دیا جائے اس علم کی حق تلفی ہے۔

درحقیقت ترجیحات کا علم مقاصدی ماڈل کی اہم شروط میں سے ہے۔ فتویٰ میں اس کا ملحوظ رکھا جانا ضروری ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ خصوصاً امت کے اجتماعی معاملات میں فتویٰ صرف حلال و حرام کے دو جملوں پر مشتمل نہیں ہونا چاہئے۔ بلکہ مفصل مطالعات اور گہرے بحث پر مشتمل مقالات کی شکل میں ہونا چاہئے۔

بلکہ علم اولویات کا ایک اہم میدان مقاصدی ماڈل ہے۔ یہ ماڈل مقاصدی نظریہ کی بنیاد اس علم پر رکھتا ہے۔ اس لئے کہ مقاصدی نظریہ کی تین کڑیاں ہیں: توصیف، تصنیف و تقسیم اور ترتیب۔ اس میں سے ہر مرحلہ پر جائزے کے لئے اولویات اور ترجیحات کے علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ خاص طور پر اس کا ظہور ضروریات، حاجیات، تحسینات کے دائروں میں ترتیب کے قواعد کے مطابق افعال کے وصف اور مجالات کی تحدید کے وقت ہوتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مقاصدی ماڈل اپنی صلاحیت و امکانات کے اعتبار سے مختلف مجالات میں کام آسکتا ہے۔ خصوصاً اگر ہم اس کو علم اولویات کی تاسیس سے مربوط کریں جو مختلف سطحوں پر مختلف معاملات میں رہنما بن سکے، مثلاً افراد، خاندان، جماعت اور قوموں کی سطح پر۔ لہذا فرد کے اپنے معاملات کے اعتبار سے اولویات اور ترجیحات کی شناخت کی یہ اہمیت ہے کہ اس کی زندگی بھر اس کے معاملات ٹھیک رہیں گے.....“۔

نظری سطح پر اولویات کی ترتیب میں متعدد مربوط و مسلسل عناصر آتے ہیں، جس میں سے اولویات وزن، اولویات ترتیب و تدریج، اولویات وقت، اولویات وسائل و ذرائع وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔



## ۵- عواقب و نتائج کا نظریہ اور حالات کا مطالعہ:

مقاصدی ماڈل کی تشکیل جن نظریات سے ہوتی ہے، ان میں سے یہ نظریہ بھی ہے جو کسی بھی عمل کے نتائج پر غور و فکر اور ان کے اعتبار سے عبارت ہے۔ امام شاطبی فقہی اور کلمی دقاق اور اہم اصولی مسائل پر گہری نظر رکھتے تھے، ان کے نزدیک اجتہادی عمل کی توسیع اور شریعت اور اس کے احکام کی حفاظت و حرمت دونوں کے لئے ضروری ہے کہ علل اور مقاصد پر گہری نظر رکھی جائے، اس لئے اس نظریہ کو ان کے یہاں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ امام موصوف نے ایک ایسے اجتہادی منہج کی راہ دکھائی جس میں جزئی مسائل کا حکم تلاش کرنے میں مقاصدی قواعد پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ نتائج و آثار کے مسئلہ کا کلی مقاصد سے گہرا تعلق ہے۔ اسی لئے شاطبی کے نزدیک مجتہد کی کامیابی کا دار و مدار دو چیزوں پر ہے: خصوصیات کی رعایت اور نتائج پر نظر۔

محققین اہل علم کے نزدیک اگر کوئی عمل کسی ظاہر مفسدہ کا سبب ہو یا کسی عام اور کلی قسم کے شرعی مقصد کے منافی ہو تو وہ ناقابل قبول ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء کے نزدیک نتائج پر غور اور کسی منظور میں پڑنے سے بچنا ایک ضروری شرعی اصل ہے۔ لہذا نتائج میں غور کرنا شرعی اعتبار رکھتا ہے۔ مجتہد مکلف کے کسی عمل پر احترام یا ممانعت کا حکم اس کے نتائج پر نظر کر کے ہی لگانا ہے۔

گویا شاطبی یہاں ”علم تدبیر“ کی اہمیت و حکمت بتا رہے ہیں جو افعال کے نتائج و آثار پر توجہ دیتا ہے۔ شاطبی کو نتائج پر غور کی اہمیت کا احساس اس وجہ سے ہے کہ اصولی نظریہ کی تشکیل میں مقاصد کلیہ کی اہمیت و مقام سے واقف ہیں۔ اور مکلفین کے مصالح اور دین کے مسائل کی خدمت میں مقاصد کی اہمیت و اعتبار سے آگاہ ہیں۔ اس اعتبار سے مقاصد اپنے اندر دینی مسائل اور مکلفین کے مصالح کے اہم ضوابط رکھتے ہیں، جن کو شاطبی نے چار قواعد میں محصور کیا ہے۔ ذرائع، حیل، اختلاف کی رعایت، اور استحسان۔

اگر ہم ان چار قواعد کے نتائج (نظریہ مال) سے تعلق پر غور کریں تو پائیں گے کہ وہ

مقاصد کے نظریہ پر ہی قائم ہیں۔ چاہے وہ مقاصد شارع ہوں چاہے مقاصد مکلف۔ لہذا اگر کسی عام دلیل پر عمل کے نتیجے میں کوئی مفسدہ لازم آئے یا کسی مکلف پر ظلم ہو تو اس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جائے گا۔ یا اسی طرح اگر کسی مباح پر عمل کے ذریعہ کسی محظور کا وقوع ہو رہا ہو تو ہم سد ذرائع یا ابطال حیل کے اصول کو کام میں لائیں گے۔

شاطبی کے نزدیک سد الذرائع کا قاعدہ دراصل نتائج کے اعتبار اور اس کے مقاصد شریعت سے تعلق پر قائم ہے۔

ذرائع کے بعد نتائج کے اعتبار پر قائم دوسرا قاعدہ شاطبی نے حیل کا بیان کیا۔ ان کے پیش نظریہ تھا کہ شرعی حکم کو اس کی اصل حالت سے پھیر کر کسی دوسرے حکم کی شکل دینے کی کوششوں کو روکا جاسکے۔ وہ کہتے ہیں: اس سے ظاہر ہے کہ شرعی احکام میں حیلہ/نتائج پر غور کیا جائے تو باطل ٹھہرتا ہے۔

اختلاف کی رعایت سے شاطبی کی غرض یہ ہے کہ احکام کے مختلف دلائل کو مکلف کے مصالح، عدل کے قیام اور حرج و ضرر کو دور کرنے کے لئے استعمال کیا جائے۔

شاطبی نے نتائج و آفات کے اعتبار پر قائم مصالح سے متعلق چوتھا قاعدہ استحسان کا بیان کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قیاس کے نتیجے میں کوئی مصلحت ضائع ہو رہی ہے اور کوئی مفسدہ لازم آرہا ہے تو ایک استثنائی صورت مان کر اس میں قیاس کے بجائے استحسان سے کام لیا جائے گا۔ اور اس میں شریعت کے عمومی مقاصد کو سامنے رکھا جائے گا۔

جب حقیقت یہ ہے تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ افعال کے نتائج اور ان کے آثار و لوازم پر غور کرنا لازم ہے۔ اس سے ہمارے سامنے نخطیطی فکر کے وہ عناصر آجاتے ہیں جو کسی فعل کے فرد اور جماعت پر حال یا مستقبل میں پڑنے والے اثرات کو اعتبار میں لاتے ہیں۔ اور جیسا کہ گذر چکا اس سے ایک ”علم تدبیر“ کی تائیس کا اشارہ ملتا ہے۔ اس طرح عملی طور پر اور مستقل ”الامور

بمقاصدھا“ کے قاعدہ پر عمل ہوتا ہے اور مقاصد کی ماڈل اس کا رجعی، تاسیسی اور ارشادی ماڈل ہے۔ اس نظریہ میں افتاء اور قضاء کے اہم رہنما عناصر میں نتائج و عواقب پر نظر کا عنصر لازمی طور پر شامل ہے۔ جو فقہ الواقع اور فقہ التزیل کی بنیاد اور مقاصد کی ماڈل کی اصل ہے۔

### فقہ الوسائل اور اس کا مقاصد سے اور فقہ الواقع سے تعلق:

مقاصد اور وسائل کے درمیان کو فقہ الواقع کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس لئے کہ مقاصد کا وسائل سے یہ تعلق ہے کہ وہ واجب کے ان مقدمات اور شروط میں سے ہوتے ہیں جن کے بغیر واجب پر عمل ممکن نہیں ہوتا۔ اسی طرح فقہ الوسائل فقہ الواقع کا ایک اہم حصہ قرار پاتا ہے۔ جس طرح فقہی تالیفات اور عمل میں فقہ المقاصد نظر انداز ہو گیا ہے اسی طرح اپنی اہمیت کے باوجود فقہ الوسائل بھی بے توجہی کا شکار ہو گیا ہے۔ اس لئے اس علم کی طرف مزید توجہ کرنے اور اس پر بحث و فکر کی ضرورت ہے۔ جس سے مقاصد کا گہرا فہم حاصل ہو اور ان کو وسائل سے مربوط کیا جاسکے اور ان کی فعالیت میں اضافہ ہو سکے۔

اس میں شک نہیں کہ عقل و منطق کا تقاضا ہے کہ افعال اور ان کے غایات و اہداف پر نظر رکھی جائے۔ غایات ہی مقاصد ہیں اور افعال ہی وسائل۔

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ذاتی مقصودیت کے اعتبار سے اعمال کی دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اور وسائل:

و کل فعل للعباد یوجد ☆ اما وسیلة و اما مقصد

انسانوں کا ہر کام یا خود مقصود بالذات ہو گا یا کسی مقصود کا وسیلہ۔

قرآنی وسیلہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ مقاصد تک پہنچنے کے ذرائع اور راستے ہیں، ابن جزئی کہتے ہیں: وسائل وہ اعمال ہیں جو مقاصد تک پہنچائیں اور ان کے بغیر یا تو مقصد حاصل ہی نہ ہو یا فساد و ضیاع کا شکار ہو جائے۔

ان وسائل کو ذرائع بھی کہا جاتا ہے۔ اسی سے ”سد الذرائع“ کا قاعدہ ماخوذ ہے۔ نیز وسائل سے وہ آلات بھی مراد لئے جاتے ہیں جن سے مقاصد تک پہنچنے میں مدد ملی جاتی ہے۔ وسائل کے اس معنی کی معرفت کے بعد متعدد اور متنوع وسائل کی ایک بڑی دنیا ہمارے سامنے آتی ہے۔ ہر زمانے اور ہر میدان کے اپنے ترقی پذیر اور الگ الگ وسائل ہیں۔ فقہی اعتبار سے آلات و وسائل پر بحث نہیں ہوتی بلکہ اس پر ہوتی ہے کہ مکلف ان کو کسی طرح استعمال کرتا ہے، اس لئے کہ یہ مکلف کا عمل ہے اور اس پر شارع کا حکم ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے وسائل کے مقاصد پر غور کرنا چاہئے، حالانکہ ایک شے ایک اعتبار سے خود مقصد بھی ہو سکتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وسیلہ بھی۔

وسائل کی اہمیت مختلف اعتبارات سے ہے جن میں سے چند ذیل میں درج ہیں:

☆ — تشریحی اور تکوینی اعتبار سے مقاصد و وسائل سے مربوط ہیں، اللہ کی سنت ہے کہ مقاصد و وسائل اور اہداف اسباب سے ہی حاصل ہوتے ہیں۔ لہذا جب مقاصد کا حصول وسائل پر منحصر ہے۔ تو جیسا کہ ابن القیم نے لکھا ہے کہ وسائل مقاصد کے تابع ہوں گے اور معتبر قرار پائیں گے۔ مقاصد و وسائل کے اس رشتہ کو فطرت سلیمہ اور عقل سلیم کرتے ہیں۔ اس پر دنیا کا کاروبار قائم ہے۔ یہاں تک کہ وسائل کے بغیر کسی شے کی طلب حماقت سمجھی جاتی ہے۔ اسی لئے شریعت نے ترک اسباب کا مطالبہ نہیں کیا۔ بلکہ ان کو اسباب کے اختیار و وسائل کے حصول کا اور اللہ کی اس سنت کی رعایت کا حکم دیا گیا ہے کہ مقاصد و وسائل اور نتائج مقدمات سے مربوط ہیں۔

☆ — لوگوں کو وسائل کی عمومی حاجت ہے، اس لئے کہ اللہ نے انسان کے اندر وسائل کے اختیار کے دو محرک رکھے ہیں۔ وہ ہیں ارادہ اور عمل۔ انسان ارادہ اور عمل کے بیچ گردش کرتا ہے۔ کسی چیز کا ارادہ اور قصد کرتا ہے پھر اس کے وسائل اور ذرائع اختیار کرتا ہے۔ وسائل اور ان کے نتائج و آثار پر نظر اہمیت رکھتی ہے اس لئے کہ یہ مصالح و مفاسد کے حصول کا

ذریعہ ہیں۔ لہذا مجتہد کا مقام یہ ہے کہ وہ مکلف کے اعمال پر حکم لگانے میں شارع کا نائب ہے۔ اور یہ طے ہے کہ شریعت نے مسببات کی تحصیل کے لئے ہی اسباب کا قصد کیا ہے، جب یہ ثابت ہو گیا تو مجتہد کے لئے اس کا امکان نہیں رہا کہ وہ مسبب یعنی سبب کے نتیجہ پر نظر نہ رکھے۔ اور شاطبی کے بقول نتائج و آفات کا اعتبار مجتہد کی سیراب گاہ ہے، اس کا راستہ ضرور دشوار ہے لیکن اس کا پانی بڑا شیریں ہے۔ یہ طرز و منہاج مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہے۔

بہر حال فقہ الوسائل اور وسائل و مقاصد میں موازنہ ایک لازمی عمل ہے، یہ ان ضروری اعمال میں سے ہے جن کا تعلق امت کے مقصد و اہداف سے ہے۔ اور اس سے غفلت خلل و اضطراب کا سبب ہے۔ فساد کا سبب لوگوں کے مقاصد ہوتے ہیں یا ان کے وہ اعمال جو وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے کرتے ہیں، ابن القیم کہتے ہیں: قصد کا فساد اہداف اور وسائل دونوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اگر کسی کا مقصد کمزور و فانی ہے تو چاہے وہ کیسے ہی وسائل اختیار کر لے اس کا مقصد فاسد ہی رہے گا۔ اور جس کی غایت و ہدف تو بلند و عظیم ہوئے لیکن اس نے اس کے مناسب وسائل اختیار نہیں کئے۔ بلکہ بجائے مقصد تک پہنچانے کے وہ اس کے حصول میں رکاوٹ تھے، تو وہ بھی مقصد تک نہیں پہنچ سکے گا۔ دونوں کا قصد فاسد ہے۔ اور اس مرض کی شفا صرف ”ایاک نعبد و ایاک نستعین“ کی دوا سے ہی ممکن ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ امت کے بعض لوگوں کی طرف سے وسائل کے احکام و ضوابط کی طرف سے غفلت برتنے کی وجہ سے امت کو بہت نقصان پہنچا ہے۔ ایک غور کرنے کو محسوس ہوتا ہے کہ یہ اضطراب و خلل زندگی اور عمران کے تمام گوشوں میں وسائل کے فہم کے اعتبار سے بھی ہے اور ان کے استعمال کے طریقوں کے اعتبار سے بھی۔

اسی طرح بعض لوگ وسائل و مقاصد کو خلط کر دیتے ہیں۔ کوئی مقصد کو وسیلہ سمجھ کر اس کو

اہمیت نہیں دیتا اور کوئی وسیلہ کو مقصد سمجھ کر اس پر جم جاتا ہے۔ حق و عدل کا تقاضا ہے کہ ہر چیز کو اس کا اپنا مقام دیا جائے۔ اسی بنیاد پر واجب کے مقدمات کے طور پر اور وسائل و اسباب کو مقاصد تک پہنچانے والے ذرائع کے طور پر جاننا ضروری ہے۔

چہارم: نظریہ مقاصد کی تحریک عمل کے میدان میں:

۱- متقدمین کے علمی سرمایہ سے کچھ مثالیں:

الف: دنیا میں اللہ کی سنن اور مقاصد کی نقطہ نظر ابن خلدون کے یہاں:

حالات کے پس منظر میں مقاصد کے فہم کے سلسلہ میں ہم کو ابن خلدون کا اجتہادی کارنامہ ضرور سامنے رکھنا چاہئے۔ جنہوں نے قوموں کے حالات اور عروج و زوال کی تاریخ کو سنت اللہ اور فلسفہ تاریخ کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ ان کی تحریروں کو پڑھتے وقت احساس ہوتا ہے کہ وہ مقاصد کی نقطہ نظر پر قائم ہیں وہ کہیں حفظ دین پر گفتگو کرتے ہیں، کہیں نفس و نسل اور عقل کی حفاظت پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح انہوں نے حفظ مال پر اور اس کے ترقی و زوال پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اقتصاد و عمران کے زوال و فساد کے اسباب پر مفصل کلام کیا ہے۔

”ظلم تہذیب کے زوال کا باعث ہوتا ہے“ کے زیر عنوان فصل میں لکھتے ہیں:

لوگوں پر مالی ظلم کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسب و تمول کے حوصلے سرد پڑ جاتے ہیں، اس لئے کہ وہ دیکھتے ہیں کہ محنت کر کے کمانے کا نتیجہ یہی ہے کہ مال کوئی اور چھین لے جائے۔ جتنا ظلم اور لوٹ مار ہوگا اتنا ہی عوام بے طلب و کم ہمت ہو جائیں گے..... یہ نہ سمجھے گا کہ ظلم کی شکل بس یہی ہے کہ مالک سے بغیر عوض و سبب مال چھین لیا جائے، بلکہ ظلم اس سے عام ہے، جس نے بھی کسی کی ملکیت ناجائز غصب کی یا عمل کی اجرت نہیں دی یا اس پر کچھ ایسا حق لازم کیا جو شریعت نے نہیں کیا تھا۔ اس نے اس پر ظلم کیا۔ تو ناجائز ٹیکس لینے والے ظالم، مال چھیننے والے ظالم، مالی

نقصان پہنچانے والے ظالم، حق تلفی کرنے والے ظالم اور جائیدادوں پر ناجائز قبضہ کرنے والے ظالم، اس سب کا وبال ریاست پر آتا ہے، تمدن زوال کا شکار ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی طاقت مال سے ہے اور وہ ضائع ہو رہا ہے۔

شارع نے جو ظلم کو حرام قرار دیا ہے اس کی اصل حکمت یہی ہے کہ اس سے تمدن و عمران کو نقصان پہنچتا ہے جس کا خدا نخواستہ انجام یہ ہوگا کہ نوع انسانی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ شریعت کے تمام ضروری مقاصد یعنی حفظ دین و نفس و عقل و نسل و مال میں اسی حکمت کی رعایت مقصود ہے۔ چونکہ ظلم انسانیت کی تباہی کا سبب ہے لہذا اس میں ممنوعیت کا سبب پایا گیا، اس لئے اس کی حرمت سخت ہے۔ اس کے قرآن و سنت میں بے شمار دلائل ہیں۔ ظالم پر اگر کسی کو قدرت ہوتی تو اس کے اس جرم پر وہی سزائیں رکھی جاتیں جو زنا، نشہ اور قتل جیسے دوسرے ان جرائم پر رکھی گئی ہیں جن سے نوع بشری تباہ ہوتی ہے۔ مگر ظلم طاقتور اور جاہل ہی کرتا ہے لہذا اس کی مذمت شدت کے ساتھ کی گئی اور اس پر کثرت سے وعیدیں آئیں، تاکہ طاقت ور کے دل میں ہی اس سے رکنے کا داعیہ پیدا ہو ﴿و ما ربک بظلام للعبید﴾

یہ ابن خلدون کا نظریہ ہے جو مقاصد کو سنن اللہ سے مربوط کرتا ہے، اس کا ماخذ حالات کا فہم اور انسانیت کے زوال و ترقی کے اسباب کا شعور ہے۔

**ب: انسان کی ذمہ داریوں اور مقاصد کے ربط سے متعلق خیامی کا نظریہ:**

ہمارے سامنے دوسری مثال خیامی کے اجتہاد کی ہے۔ جنہوں نے مقاصد کی نقطہ نظر سے فرد، معاشرہ، اور مختلف طبقات و جماعت کی ذمہ داریوں پر غور کیا ہے۔ ان کے نظریہ میں اداروں اور ذمہ داریوں اور سرگرمیوں کو مقاصد کے رشتہ سے مربوط کیا گیا ہے۔ جس سے ہم ریاست کی ذمہ داریوں، پالیسیوں اور عملی سرگرمیوں کی تحدید و بیان میں مدد حاصل کر سکتے ہیں۔ اس طرح حکومت اور ریاست کی پالیسیوں کے بارے میں اور ان کے نتائج و آثار کے بارے میں صحیح

رائے قائم کر سکتے ہیں۔

اسی طرح اس سے اصولی طور پر سیاسی نظریات کی بنیادیں بھی طے ہو سکتی ہیں۔ اور مختلف میدانوں میں دین و نفس اور عقل و مال اور نسل کی حفاظت سے متعلق ان کی کارکردگی کا جائزہ بھی لیا جاسکتا ہے۔ خیامی ایک مفکر ہیں، انہوں نے حاکم (راعی) کے فرائض اور ذمہ داریوں پر کتاب لکھی ہے۔ جس میں انہوں نے مقاصد کی بنیاد پر فرد، اداروں اور معاشرتی اکائیوں کی ذمہ داریاں متعین کی ہیں۔

وہ اپنے رسالے کے مقدمے میں لکھتے ہی:

”ہر انسان پر اپنی ذات کے اعتبار سے ذمہ داریاں ہیں، اگر وہ اپنا اور اپنے گھر کا ذمہ دار ہے تو میں نے اس پر اپنی ذات کی اور اپنے گھر والوں کی ذمہ داریاں بتائی ہیں، اور اسی اصل اور بنیاد پر رعایا کی وہ ذمہ داریاں جو حاکم پر عائد ہوتی ہیں متعین کی جاسکتی ہیں“

اس پر اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہے کہ وہ ہر دم اپنے دین، آبرو، جان، عقل، اولاد اور نسب کی حفاظت کی پوری کوشش کرے.....“

اس نظریہ کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب وہ ان تمام چیزوں کی حفاظت کی اصل اور بنیاد دین کی حفاظت کو قرار دیتے ہیں۔ ساری چیزوں کی حفاظت دین کے مطابق کی جائے گی۔ یعنی دین حفظ کے تمام نظریات کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

ج: ترقی کا مفہوم امام شاطبی کے مقاصد کی نظریہ کی روشنی میں:

ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم ترقی کو ایک ایسے کلی نظریے کے طور پر سمجھیں جس سے انسان، عالم اور زندگی سے متعلق ہمارا نظریہ متفرع ہو۔ یہ ایک نظریاتی اصول قرار پائے جو مکمل طور پر اپنے سارے عناصر اور اجزاء کے ساتھ عقیدہ توحید اور عبادت رب پر قائم ہو۔

ترقی ایک جامع تصور ہے جو سارے افکار و تصورات سے ہم رشتہ ہے۔ جس کے اندر علم و



دانش کے اصول اور سعی و عمل کے محرکات داخل ہیں، تہذیبی جدوجہد کے اسلامی نظریہ کی یہ بنیاد ہے۔ ارشاد خداوندی ہے: یا ایہا الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیہ“ یعنی اے انسان تجھ کو اپنے رب سے جا ملنے کے وقت تک جدوجہد کرنی ہے۔

ترقی و تہذیب ایک اسلامی قدر ہے جس کا ہدف دنیا کی آباد کاری، انسان کا تزکیہ اور زندگی اور اس کے اسباب کی ترقی ہے۔ یہ وہ تصور ہے جو انسان کی قوت عمل کو ہمیز کرتا ہے۔ کائنات، انسان اور زندگی کی اقدار علم و عمل کے لئے روح رواں ہیں۔ جن کا مقصد اسلامی اقدار کی پاس داری اور اہل ایمان کی مخفی صلاحیتوں کو اجاگر کر کے حدیث نبوی کے مصداق۔ اس قوی مومن کی تشکیل ہے جو ضعیف سے بہتر اور اللہ کو محبوب تر ہے۔

اس نظریہ میں ترقی نہایت جامع تہذیبی تصور ہے جس میں تہذیب کے تمام عناصر اور اس کے اجتماعی ثقافتی اقتصادی اور سیاسی پہلو آجاتے ہیں۔ اس کا مقصد عمران کے تمام اجزاء یعنی افکار، اشخاص، اشیاء کو وسائل، نظام اور حالات کی ترقی و بہتری ہے۔ ترقی سے ہی یہ سارے اجزاء و عناصر زندہ رہ سکتے ہیں۔ مالک بن نبی نے مردہ افکار اور قاتل افکار کی تعبیر استعمال کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زندہ افکار الگ ہوتے ہیں۔ ترقی کا یہ تصور افکار و اعمال کی دنیا میں زندگی کی روح پھونکتا اور حرکت پیدا کرتا ہے۔ اور ان مقاصد کو سطح نظر رکھتا ہے، جو عمران و تہذیب کے تصور کا جوہر ہیں۔

کلی مقاصد اور حفظ کے قواعد کا عمرانیات سے تعلق، شاطہی کے نظریہ میں:

اگر ماوردی نے ایسا نظریہ پیش کیا ہے جو عقلی و فقہی دائرہ میں فعل و عمل کی راہ طے کرتا ہے، اور ابن خلدون سیاسی عمرانیات کی بنیادوں پر اپنے اس نظریے کی تعمیر کی ہے، حالات و واقعات سے اجتماعی اور تاریخی اصول و قوانین اخذ کرتا ہے، تو فقیہ جو شاطہی نے اصول فقہ کے ذریعہ عمرانی قواعد کی تشکیل و تاسیس کی ہے۔ یہاں افکار کی ایک قوس و قزح نظر آتی ہے جس میں یہ تینوں نقطہ

ہائے نظر اپنے ظاہری اختلاف کے باوجود باہم متحد و معاون اور ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والے نظر آتے ہیں، جن کا سرچشمہ فکر ایک ہی ہے اور وہ عمرانیات کے مختلف پہلوؤں اور عناصر کو ایک ہی زاویے سے دیکھتے ہیں۔

شریعت کے کلی مقاصد، حفظ کے قواعد اور اصول اجتماع سے متعلق شاطبی کا نظریہ اور اس سلسلے میں ان کے نکات و افادات اور قواعد و مناجح کا بیان ایک مقالہ کا نہیں بلکہ کتاب کا موضوع ہے۔ یہاں ہم ان کے عمرانی افادات میں سے بعض کا سرسری تذکرہ کرتے ہیں۔

مقاصد ماڈل میں تین عناصر کام کرتے ہیں۔

اول: پہلے کا تعلق حفظ کے متوازی و باہم مرتب عناصر پر مشتمل نظریہ سے ہے، حفظ کی یہاں منفی و مثبت دو قسمیں ہیں۔ منفی یعنی دفع ضرر، اور مثبت و تعمیر یعنی جلب مصالح کے قسم کا۔

دوم: دوسرے کا تعلق تمدنی و عمرانی مجالات سے بحیثیت تہذیبی عمل اور مقاصد کی اساس کے ہے۔ یہ حفظ کے نظریہ کی حیاتی بنیادیں اور دائرے ہیں یہ مقاصد ماڈل کا دوسرا عنصر تاسیس ہے: یعنی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ مال (یہ عمرانی و تمدنی حفظ کے میدان ہیں۔ جو باہم تعاون و ترتیب پر قائم تہذیبی میدان ہیں۔

سوم: حاصل یہ ہے کہ اس ماڈل کے عناصر میں تالیف و ترتیب اور ہم آہنگی و تعاون پیدا کیا جائے اور ان کے مدارج اور اہمیت طے کی جائے۔ یہ حالات و واقعات کے فہم پر مبنی اور تمیمیہ و حفاظت کے مقصد کو سامنے رکھ کر کیا جانے والا عمل ہے۔ ہم حفظ کے مجالات کے درمیان صرف عمودی ترتیب نہیں قائم کر رہے ہیں۔ بلکہ یہ مجالات (ضروری، حاجی، تحسینی) ایک افقی ترتیب پر قائم ہیں اور باہم متداخل و متعاون اور پیوست۔

ضروری کا تعلق اصل وجود انسانی سے ہے وجود اور بقا کے اعتبار سے۔ حاجی کا تعلق اس کی کارکردگی اور فعالیت اور دوسرے تعلقات کی سلامتی سے ہے، اور تحسینی خوب سے

خوب تر کی تلاش اور انسان کے قابل تکریم وجود کے اعزاز سے متعلق ہے۔  
یہ تاسیسی ڈھانچہ ہے، ان عناصر سے دوسرے اجزاء و عناصر وجود میں آتے ہیں، جو حفظ  
کے عناصر پر غور و فکر کو تحریک دیتے ہیں اور ان میں باہم درجہ بندی کے نظریات کی بنیاد بنتے ہیں۔  
اس مقاصدی ماڈل کی غیر معمولی وسعت و صلاحیت کا اظہار ان عناصر کی تکمیل اور ان  
سے متعلق میدانوں کی وسعت اور فعل اور حرکت کے اصول سے مربوط ان کے مراتب و درجات  
سے ہوتا ہے۔

شاطبی کے اس عمرانی نظریے کا مقصد کیا ہے؟

شاطبی ہماری رہنمائی کر رہے ہیں ایک ترقیاتی اور عمرانی عمل کی طرف اور عمران کے  
عناصر اور ان کے تحفظ کے اسباب و وسائل اور ان کے درمیان ضروری، حاجی اور تحسینی کی ترتیب  
کی طرف کر رہے ہیں۔

اس مطالعہ کا مقصد عمرانی اور ترقیاتی عمل کے مقاصدی ماڈل کے مطابق فہم کے عناصر  
تک رسائی ہے۔ جو عمرانی ظاہرے کے فہم و مطالعہ کے اصول بیان کرتا ہے، اور عمرانی عمل کے  
مجالات اور میدان ہائے کار کے وزن و تقویم کی طرف توجہ مبذول کرتا ہے۔

خیامی نے جو ایک معاصر مفکر ہیں اور جن کا کام اسلام کے سیاسی نظریہ سے متعلق ہے۔  
اپنے رسالے: الراءى والرعية میں واضح کیا ہے کہ کس طرح کلی مقاصد حکومت کی ذمہ داریوں کی  
کیا تعیین و توضیح کرتے ہیں، اور کس طرح ترقیاتی و عمرانی عناصر کو محترم کرتے ہیں۔

مقاصدی نظریہ کے مطابق حقوق انسانی کا تصور:

ڈاکٹر حامد ربیع نے ”الخصرۃ الاسلامیہ ونظریہ حقوق الانسان“ کے زیر عنوان اپنے ایک  
غیر مطبوع مقالے میں اس رویے پر تنقید کی ہے کہ اس سلسلے میں بغیر کسی تنقید کے مغربی تصورات

قبول کر لیے گئے ہیں، اور ان کے عناصر اور آثار و نتائج پر غور کئے بغیر اور علمی طور پر ان کو جانچے پر کھے بغیر ان کو من و عن لے لیا گیا ہے۔ انسانی سرمایہ تاریخ کے سارے مؤلفین اہل مغرب ہیں، اور مغربی طرز فکر پر ہی ان کا مطالعہ تاریخ قائم ہے۔ ان کے نزدیک انسانیت کی ترقی صرف مغربی تہذیب کے زیر سایہ ہوئی ہے۔ اور سیاسی نظام کا حسن صرف مغربی طرز جمہوریت میں ہے۔ ان کج فکریوں پر ہم نظر ثانی نہیں کر سکتے۔ نہ بنیادی طور پر اور نہ اس طور پر کہ یہ اصول مطلق نہیں ہیں۔ ان تصورات نے تاریخ اور سیاسیات کے مطالعہ پر ایک خاص رنگ چڑھا دیا ہے۔ اب علمی روایت یہ چلی آ رہی ہے کہ ہم اہل مغرب کے پامال راستوں پر انہی کے نقش قدم پر چلیں اور کسی سیاسی تجربہ پر انہی کے بنائے ہوئے فکری دائرے میں سوچیں۔

### حقوق انسانی کی نظریہ سازی اور مقاصد ماڈل:

حقوق انسانی کے اسلامی تصور میں مقاصد شریعت کا اہم مقام ہے۔ احکام شریعت کے استقراء سے امام شاطبی (۷۹۰ھ) اپنی کتاب الموافقات میں اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ:

شرعی تکالیف کا اصل مقصد مخلوق کے سلسلے میں مقاصد شریعت کا تحفظ ہے۔ یہ مقاصد تین قسموں سے باہر نہیں ہیں: ضروری، حاجی، تحسینی۔ ضروری سے مراد یہ ہے کہ دین و دنیا کے مصالح کے حصول کے لئے وہ اس طور پر ضروری ہیں کہ اگر وہ نہ پائے جائیں تو دنیا کے مصالح قائم نہ رہیں، بلکہ دنیا کی زندگی فساد و انتشار کی شکار ہو جائے گی اور ختم ہو جائے گی۔ ان کی حفاظت دو طرح سے ہو سکتی ہے۔ اول وہ جو اس کے ارکان اور بنیادوں کو وجود بخشتے۔ یعنی ان مصالح کا وجود ہو۔ دوم سلبی انداز میں ان مصالح میں خلل کو دور کرنا یا نقصان سے حفاظت کرنا۔ (یعنی ان مصالح کو وجود میں لانے والی چیزوں کی رعایت کرنا اور جو ان کو نقصان پہنچائیں ان کو دور کرنا)

ضروریات پانچ ہیں۔ اور وہ ہیں: حفظ دین و نفس و نسل و عقل و مال۔ علمائے کہتے ہیں کہ تمام ملتوں میں ان کی رعایت کی گئی ہے۔ حاجی کا معنی ہیں وہ مصالح جن کی وسعت اور اس تنگی کو

دور کرنے کے لئے ضرورت پڑے جس سے حرج و مشقت لازم آتی ہے، اگر ان مصالح کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین پر فی الجملہ حرج لازم آئے گا، لیکن اس درجہ کا نہیں جو عام مصالح میں جن کا خدشہ ہوتا ہے..... تحسینیات سے مراد محاسن عادات کا اختیار کرنا اور ان احوال سے بچنا جن سے عقلیں بچنے کا تقاضہ کرتی ہیں۔ یہ قسم مکارم اخلاق میں داخل ہے۔

ان قواعد اور ان کے تفاعل سے متعدد فقہی قواعد مر بوط ہیں، یہ قواعد ان مقاصد کے صحیح فہم اور ان کے نظام کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ اور سب کے سب حقوق انسانی اور انسان کی ذمہ داریوں سے متعلق ہیں۔ مثلاً ”لا ضرر ولا ضرار“ یعنی اپنے اور دوسرے کے حقوق کی رعایت، اور ”الضرورة تقدر بقدرها“ اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ حق کی رعایت بقدر ضرورت ہوگی اور اس کے وقت کے ساتھ موقت۔ اسی طرح ”الحاجة تنزل منزلة الضرورة“ کا قاعدہ، جس سے حاجت کا اپنے احکام و قواعد میں ضرورت کے مثل ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے متعلقات میں ترجیح کا قاعدہ ہے کہ دفع مضرت کو جلب منفعت پر مقدم رکھا جائے گا۔ ان کے بعد حاجیات اور اس کے بعد تحسینیات کا مرتبہ ہے۔

حقوق و واجبات کی اس ترتیب اور مدارج کے اصول پر ”حفظ“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جس سے حمایت و حفاظت، رعایت و نگہبانی اور عملی تطبیق کی طرف توجہ مبذول کرائی گئی ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ حقوق ذمہ داریوں کا لازمہ ہیں۔ یہ بات معلوم ہے کہ دین کی حفاظت صرف فرد کی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ اس کا دائرہ معاشرہ تک وسیع ہے، اس طرح یہ صرف مسلمان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ حفظ کے دیگر عناصر کا بھی یہی حال ہے۔ غیر مسلم ذمی بھی جان، دین، نسل، عقل، مال کی حفاظت کا مستحق ہے۔ (لہم مالنا و علیہم ماعلینا) حفظ نفس تقریباً وہی نظریہ ہے جس کو آج کی معاصر تعبیر میں ”باعزت زندگی گزارنے کا حق“ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جان کی حفاظت کا مطلب ہے جان کی حفاظت اور زندگی کی عزت کے تمام اسباب و وسائل کا

انتظام۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

و لقد کرمننا بنی آدم (اور ہم نے بنو آدم کو عزت بخشی)

جان کی حفاظت اور اسی طرح نسل کی حفاظت دین کی حفاظت کا حصہ ہیں۔ یعنی ہر وہ سماجی ڈھانچہ جو منظم تعلقات قائم کرتا ہے۔ اور اگر مسئلہ ضرر سے متعلق ہو تو مختلف اضرار کی ایک عمودی ترتیب قائم کرنی ضروری ہے تاکہ جب دو میں سے ایک ضرر کا انتخاب کرنا پڑے تو کم تر کو لے لیا جائے، جس سے ذات، وجود اور بقا کی حفاظت کی جاسکے۔ اس لئے کہ شارع نے شریعت کو علی الاطلاق مصالِح پر مشتمل بنانا چاہا ہے۔ شریعت کے نظام میں یہ بات طے ہے کہ وہ تمام زمانوں، حالات اور علاقوں کے لئے سراپا مصلحت ہے۔ اور اس کا مقصد حقوق کی حفاظت اور ذمہ داریوں کی ادائیگی کے ذریعہ فرد و جماعت کے وجود کی ضمانت ہے۔ اس سے ان حقوق کی اہمیت و احترام اور ان واجبات کی تاکید معلوم ہوتی ہے۔

اس تفصیل ”حقوق انسانی کے نظریہ“ سے متعلق چند حقائق سامنے آئے ہیں۔

- (۱) حقوق و واجبات کے درمیان تلازم، نظریات اور عملی سطح پر۔
- (۲) انسان کے اپنے اور دوسرے کے حقوق کے درمیان تلازم
- (۳) فرد و جماعت کے حقوق کے بارے میں طرز ہائے فکر کے درمیان تلازم
- (۴) مختلف اور متعدد دائروں میں منقسم حقوق کے درمیان تلازم
- (۵) ”لا ضرر و لا ضرار“ کے قاعدہ میں پوشیدہ نظریہ حقوق کی اساسات
- (۶) حقوق اور وجوب کی باہمی تنظیم۔
- (۷) حقوق اور واجب کے عناصر جو ہری طور پر مربوط ہے۔ ”حدود اللہ، تعدی، اقتراب“ کے نظریات سے۔ حدود کا نظریہ، تعدیہ پر مشتمل ہے، یعنی ذات سے آگے بڑھ کر غیر کی رعایت، جماعت کی رعایت، یعنی ذات کا حق دوسرے کے حق کے شروع ہونے پر ختم

ہو جاتا ہے۔

(۸) حقوق و ذمہ داریوں کا یہ تصور عدل سے آگے کا درجہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں ”احسان“ اور ”فضل“ کی مصلحت کے تقاضے بھی شامل ہیں، اور اس سے لازم آتا ہے کہ صرف عدل نہ کیا جائے بلکہ احسان کیا جائے۔ ارشاد خداوندی ہے ﴿اللذین أحسنوا الحسنیٰ و زیادة﴾ جن لوگوں نے احسان کیا ان کے لئے اچھا بدلہ ہے اور اس سے بھی زیادہ۔

### ۳- سیاسی حالات سے متعلق فتویٰ، فتوے بازی اور مقاصدی نظریہ:

پیچھے ہم نے واضح کیا ہے کہ کسی طرح عموماً امت کے داخلی اور خصوصاً بین الاقوامی تعلقات کے میدان میں اسلام کے سیاسی افکار کا ایک اہم ماخذ سمجھا جاسکتا ہے۔ ان فتاویٰ کے تجزیہ سے بحث و نظر کا مکمل ایجنڈہ سامنے آتا ہے۔ جس میں خاص مناج و طرز بحث اور حالات و فتویٰ کے موازنے سے ایک طرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کیا حالات اور واقعات رونما ہو رہے تھے۔ اس عمل کے لئے ہم کو فتاویٰ کی نوازل کی اور خراج و اموال کی کتابوں کو اہم مقام دینا ہوگا۔

مقاصدی نظریہ کی روشنی میں فتاویٰ کا مطالعہ موضوع منہج کی تعیین کرنے والا اہم وسیلہ ہے۔ اس سلسلہ میں صرف سیاسی فکر سے متعلق فتاویٰ پر اقتصار نہیں کیا جائے گا بلکہ بین الاقوامی اور بین المللی مسائل سے متعلق فتاویٰ بلکہ خود اسلامی امت کے اندر موجود سیاسی اعتبار سے مستقل مختلف ریاستوں کے درمیان مسائل سے متعلق فتاویٰ کو بھی اپنے دائرہ بحث میں شامل کرنا ہوگا۔ فتاویٰ کے ساتھ کبھی کبھی اس زمانے کے حالات کا بھی مطالعہ کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ بسا اوقات سیاسی صورت حال دینی حالت سے مربوط ہوتی ہے۔ اور کبھی اس کا سبب واقعات اور احداث باہم بڑے پیچیدہ اور باہم پیوست ہوتے ہیں جن میں کچھ پہلو دینی ہوتے ہیں کچھ

سیاسی، جس کا تقاضا ہوتا ہے کہ مطالعے اور جائزے کے عمل میں ایک طرف تو خود فتویٰ پر سیاسی فکر کے ماخذ کی حیثیت سے غور و فکر کیا جائے اور دوسری طرف حالات و واقعات کے مختلف پہلوؤں پر بھی بحث کی نگاہ ڈالی جائے، خصوصاً جب کہ واقعہ ایسا ہو کہ اس کے قومی ریاست یا مثلاً عرب ریاستوں کے دائرے میں ہونے کے باوجود اس کے دور رس نتائج پوری امت کو متاثر کرنے والے ہوں۔

ماڈل کے طور پر خلیجی جنگ یا عرب اسرائیل جنگ کے فتاویٰ کو ہم اس کی مثال کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ جس میں حالات و واقعات اور بین الاقوامی معاملات کی پیچیدگیوں کو پورے طور پر سامنے رکھا گیا ہے۔

درحقیقت یہ مقاصدی ماڈل اسلامی اقدار کا وہ معیار فراہم کرتا ہے جو ایک طرف تو تہذیبی حرکت و نمو کا محافظ ہے اور دوسری طرف فتوے کے ان حالات کے لئے ضوابط و قواعد فراہم کرتا ہے، جو مختلف پیچ در پیچ اور دور رس اثرات کے حامل مسائل و معاملات پر اس حد تک مشتمل ہوتے ہیں کہ ان کو امت کے یا سیاسی سطح پر ملت کے فتاویٰ کہا جاسکتا ہے۔

سیاسی میدان اور حالات سے متعلق فتاویٰ کے اختلاف اور تنوع کو اس پر محمول کرنا چاہئے کہ حالات و واقعات کو الگ الگ زاویوں سے دیکھا گیا نہ کہ یہ ایک رائے شریعت کے مخالف اور اس کے اصولی دائرے سے باہر ہے۔

فتویٰ کے حالات، فتویٰ کے عمل کا جو ہر دو مغز اور پورا فتوے کا نظام اور اس کے آثار و نتائج کا ایک نہایت منضبط اور فعال منج کے ذریعہ جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

اس کے ذریعہ مقاصدی ماڈل کو متحرک کیا جاسکتا ہے، اور ان تمام وسائل کو متحرک کیا جاسکتا ہے جو ان موضوعات اور ان سے متعلق عناصر کے مطالعے کے لئے ضروری ہیں۔

ان امور کا تقاضا ہے کہ مطالعہ و بحث کے تین مستوی (Level) قرار دیئے جائیں:



- ☆ — فتویٰ کے تمام عناصر اور ماحول کا اور مقاصد ماڈل سے اس کے تعلق کا جائزہ لیا جائے۔
- ☆ — فتاویٰ میں باہم موازنہ اور اختلاف کے پہلوؤں اور اسباب کا مطالعہ کیا جائے۔
- ☆ — امت کے معاصر حالات سے متعلق فتاویٰ کا جائزہ اور اس کے وزن کی شناخت، قدیم فتاویٰ کو نظر انداز کئے بغیر۔

ایسے حالات میں خصوصاً ایسے معاملات میں جو پوری ”امت“ سے متعلق ہوں، فتوے کا انداز مکمل تحقیقی مقالے کا ہونا چاہئے جو حالات اور ان کے ذریعہ پیدا کئے ہوئے مسائل کے تمام پہلوؤں کے جائزے پر حاوی ہو اور فتویٰ کے تمام عملی پہلوؤں کی وضاحت کرتا ہو اور فتویٰ کے آخری نتیجے تک پہنچانے والے تمام عناصر کی تفصیل کرتا ہے۔ ان معاملات میں چند فیصلہ کن مختصر جملوں پر مشتمل فتویٰ مناسب نہیں ہیں۔ خصوصاً اس وقت جب حالات و مسائل پیچ در پیچ الجھے ہوئے ہوں، شریعت کے داخلی فکر اور دینا کے خارجی حالات کے درمیان ربط اور اوپر دیئے گئے تین مستویات (Levels) کو جمع کر کے یعنی شریعت کا حکم، فتویٰ کے حالات اور حکم کی تنزیل کی، سمجھ کے ساتھ معاصر مسائل پر فتویٰ صادر ہونا چاہئے۔

لہذا اگر فتویٰ کے حالات پوری امت سے متعلق ہوں تو غالباً اس پر غور و فکر کے دوران مصلحت، ضرر، اور حالات، ضرورت وغیرہ پر غور و فکر کرنا پڑے گا۔ یہاں ہم کو مقاصد ماڈل کے نظام کے مطابق ان عناصر پر بحث کرنی ہوگی۔

مقاصد ماڈل یہاں تین اہم کام کر سکتا ہے:

- اول: امت سے متعلق فتاویٰ کو مقاصد منج کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔
  - دوم: مختلف اور متنوع فتاویٰ اور ان کے رجحانات کا جائزہ اور مختلف بدائل کا موازنہ۔
  - سوم: اگر فتویٰ کو سیاسی مصالح کے لئے آلہ کار بنایا جائے اور اس سے ایک انتشار کی فضا پیدا ہو اور فتوے بازی ”تفاقی“ کی جنگ چھڑ جائے تو صحیح اور غلط کی پہچان۔
- جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے۔ مقاصد ماڈل فتویٰ کے عمل اور اس کے حالات سے متعلق

امور میں بڑے امکانات رکھتا ہے۔

- (۱) فتویٰ کے ماحول کو تشکیل دینے والے واقعات کی شناخت اور ان کا علم
- (۲) واقعہ کا وصف اور اس کے عناصر و مکونات کی تحدید و تشریح اور اس کا گہرا جائزہ۔
- (۳) فتاویٰ کو اپنے مقام پر رکھنا اور اس کی تکلیف (Conditioning) مختلف دائروں اور مراتب میں۔

- (۴) فتاویٰ کے ترکیبی عناصر کا تجزیہ اور دلائل کو اپنا مقام دینا اور نتائج و آثار کا جائزہ۔
- افتا کے عمل میں مقاصد و ماڈل کی تطبیق میں اشکالات کیا ہیں؟

- (۱) مختلف دائروں اور مراتب کی وضاحت
- (۲) مراتب اور دائروں کے درمیان کے مسائل
- (۳) دائروں اور مراتب کے درمیان تضادم
- (۴) دائروں اور مراتب کے درمیان تعارض کے حالات کی شناخت اور تعیین۔
- (۵) دائروں اور مراتب کی وسعت، اور اس کا امکان کہ وہ فرد و جماعت اور معاشروں سے متعلق حق ذات اور حق غیر کے حفظ کے متنوع عناصر کا استیعاب کر سکے۔
- (۶) نظریہ ضرورت کے ذیل میں اس کے عناصر اور شروط کی تعریف۔
- (۷) نظریہ ضرر کے تحت ضرر کے عناصر و شروط کی تعریف۔
- (۸) تسکین یعنی واقعات کو عملی طور پر ان کا مقام دینا اور ان کا وصف۔
- (۹) فتوے کا جائزہ اور اس کی تقویم۔
- (۱۰) فتوے کے انحراف کے عناصر کا انکشاف
- (۱۱) فتوے کی ساخت اور حالات کا مطالعہ
- (۱۲) ترجیح کے تہی عناصر (یعنی فتوے کا تجزیہ ابتدائی سطح پر)

۱۳) ذمہ داریوں اور کارکردگیوں کا اختلاف اور فتویٰ کے عمل سے ان کا تعلق۔

۱۴) ترجیحات کے میزان کا مطالعہ اور فتاویٰ سے ان کا تعلق۔

۱۵) فرض کفایہ، فرض عین اور اجتماعی فرائض نیز حقوق اللہ اور حقوق العباد کے تعلق سے مقاصدی ماڈل کی تحریک و تطبیق۔

اجمالی طور پر یہ اشکالات ہیں جو ایک مستقل نقطہ نظر ہیں، لہذا ان کا حل دریافت کرنا اور مقاصدی نظریہ سے فتاویٰ کو مربوط کر کے غور و فکر کرنے کے وقت ان کو اعتبار میں رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے ہم ان میں سے بعض امور کی کچھ وضاحت و تفصیل کرتے ہیں اس لئے کہ ان امت سے متعلق سیاسی قسم کے فتاویٰ سے خاص ربط ہے۔

مگر یہاں خاص طور پر دوسری خلیجی جنگ کے متعلق اور اس کے زیر اثر صادر ہونے والے فتاویٰ پر خاص غور کرنا چاہیں گے۔ اس جنگ نے فتوے کو ”سیاسیانے“ یعنی Politicize کرنے کی کوششوں کی وجہ سے بڑا انتشار و اختلاف پیدا کر دیا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ اس سلسلے میں یہ فتاویٰ ”سیاسی فتویٰ“ کی ایک اہم مثال ہے جس کے گہرے مطالعہ کی (مقاصدی نقطہ نظر سے سیاسی فتاویٰ کے ماڈل کے طور پر) ضرورت ہے۔

واقعات اور آراء و مواقف کی تقویم میں فتویٰ ایک خاص ذریعہ اور مدخل ہے۔ اس طرح کسی بحرانی انتشار کے دور میں وہ رائے سازی کا کام کرتا ہے۔

لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ یہ مقاصدی ماڈل امت کے مزمن مسائل میں اسٹریٹجک گنجائش پیدا کرے اور مستقبل کے مطالعات (Futuristic Studies) اور سیاسی پیش بینی کے لئے نئی راہیں نکالے۔

۴۔ معلوماتی سائنس Informaties اور مقاصد:

ایلیٹ نے سچ کہا تھا کہ معلومات کے ڈھیر میں علم و معرفت پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور علم کے

ڈھیر میں حکمت پوشیدہ ہوتی ہے۔

اس کا تقاضہ ہے کہ معلومات و اطلاعات سے متعلق کچھ ایسے سوالات اٹھائے جائیں جن پر اطلاعات کے سیلاب کے اس دور میں غور کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ جس میں لوگوں کو ہر قسم کی اطلاعات میں گویا غرق کر دیا گیا ہے اور اس کے اس طرح سلبی نتائج نکل رہے ہیں جس طرح معلومات چھپانے اور لوگوں کو غافل رکھنے کے نکتے ہیں۔ اطلاعات کی اس طوفانی بارش نے اختیار و انتخاب اور تمیز کی قوت ختم کر دی ہے۔ اس وقت مسئلہ یہ ہے کہ لوگوں کو بے وقوف بنا کر ان کو سراب کے قسم کی نقلی اطلاعات کے پیچھے دوڑا دیا گیا ہے۔ اسی طرح جانبدارانہ اور غیر منصفانہ معلومات و اطلاعات کی بھی بھرمار ہے۔

انٹرنیٹ نے اس سیلاب کو سونامی میں بدل دیا ہے اس صورت حال میں اصل سوال یہ ہے کہ کیا ہم کو جو خبریں اور اطلاعات موصول ہوتی ہیں یہ سچی اطلاعات ہیں؟ اور کیا حقیقت تک رسائی کے لئے جتنی اور جن معلومات کی ضرورت ہے وہ سب ظاہر اور موجود ہیں؟ کیا خبریں دینے میں سچائی اور انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے؟ اور کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جو خبریں زور و شور سے نشر کی جا رہی ہیں ان کی اصل حیثیت یہ نہیں ہے کہ یہ اصل خبروں کے اوپر ڈالے گئے پردے ہیں؟ کیا ہماری سادگی اور مجبوری کا یہ عالم نہیں ہے کہ ہم کو اپنی خبر بھی دوسرے دیتے ہیں؟ یعنی عرب ممالک میں میڈیا پر ایسی پابندیاں عائد ہیں کہ اپنے خبر رساں اداروں کے منہ بند کر دیئے ہیں جب کہ وہی خبریں غیر ملکی ایجنسیاں نہ صرف دیتی ہیں بلکہ نہایت بددیانتی کے ساتھ ان میں کذب و افترا پردازی کی آمیزش کرتی ہیں۔ دوسری طرف اطلاعاتی سیلاب نے ہم کو اور ہماری نسلوں کو ایسا کر دیا ہے کہ وہ اپنے اور اپنی قوم و ملت سے زیادہ دوسروں کو جانتا ہے؟ کیا اطلاعات و معلومات کا یہ سیلاب ہماری قومی ریاستوں کو اپنی مسلم برادری کے مقابلہ دوسروں سے زیادہ مربوط نہیں کر رہا ہے؟

اور کیا مالک بن بنی کے الفاظ میں یہ اطلاعات و معلومات ہمارے اصل معاشرتی تانے بانے کو ختم کر کے مصنوعی تعلقات کا نیا جال بچھا رہا ہے۔

کیا یہ معلومات ہمارے رجحانات کی رہنما نہیں بن رہی ہیں۔ کیا اطلاعات میں بھی ہم صرف امپورٹ اور صارف ہی بنے رہیں گے۔ معلومات و اطلاعات کا جال بچھا دینے کے معاملے میں ہم کہاں کھڑے ہیں اور کب ہم حقیقی اطلاعات کا نظام بنا سکیں گے جو ہمارے ملی مزاج کے مطابق ہماری معاشرتی تشکیل کرے اور ہمارے معاشرے کی خصوصیات کی حفاظت کرے اور اس کو ترقی دے۔

کیا ان سوالات کا تقاضا نہیں ہے کہ ہم ”فقہ المعلومات“ کے حصول پر غور کریں۔ ایک ایسا فقہ المعلومات، جو اطلاعات کے سلسلے میں مقاصد شریعت کے فہم پر قائم ہو۔ یہ فقہ اگر وجود میں آگیا اور اس کو سرگرم و فعال بنا دیا گیا تو عقل و فکر کے میدان میں ہم نے جو نقصانات اٹھائے ہیں ان کی تلافی ہو سکتی ہے۔

اس میدان میں مقاصد شریعت کے ادراک کا اصل نتیجہ یہ ہے کہ حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کے الگ الگ دائروں سے متعلق اطلاعات کے معیار طے ہوں گے۔ اور ترجیحات کا ایک میزان ان کے سامنے آئے گا۔ جس کو ہم ”ضروری معلوماتی“ اور ”حاجی معلوماتی“ اور ”تحسینی معلوماتی“ کہہ سکتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ساری اطلاعات کا اپنی اصل میں ”حفظ“ مقصد نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض اس کے برعکس مقصد کی حامل ہوتی ہیں۔ لہذا اس میدان میں ”حفظ“ کے معنی کی تعیین اور اس کے مددگار عناصر اور وسائل و مقدمات کی معرفت ضروری ہے۔ ضروری ہے کہ ہم جانیں کہ ایک ایسا اطلاعاتی نیٹ ورک ضروری ہے جو واجب کا مقدمہ اور ”حفظ“ کے نظریات کا خادم ہو۔ اور یہ بھی جانیں کہ دین کا خادم اطلاعاتی نظام ضروری نہیں کہ انسان جان عقل، نسل اور مال کی

اہمیت کم نہیں کرتا۔ اور یہی نظام انسانیت کی ہمہ جہتی ترقی کا ذریعہ ہے۔  
اطلاعات کے میدان میں مقاصد کی ماڈل کی تطبیق کے لئے مندرجہ ذیل عناصر کی  
معرفت ضروری ہے۔

☆ نفع و ضرر کی اطلاعات

☆ مندرجہ ذیل دائروں میں ”حفظ“ کے مقصود کی تحصیل

الف۔ نفع اور دافع معلومات کے قواعد کی تشکیل

ب۔ علم کے عناصر کی تائیس اور اس کی تعمیر

ج۔ عملاً اس کی تطبیق کے امکانات کی رہنمائی

د۔ اطلاعات میں حمایت و حفاظت کے ذرائع و وسائل پر عمل

ھ۔ اطلاعات میں دوسروں کے حقوق کی رعایت کے ذریعہ انسان کے مقام خلافت کے  
مقصود کی تحصیل۔

یہ انسانی اور تہذیبی تعارف باہمی کے تقاضے ہیں جس سے اطلاعات کے عناصر کی صدق  
و عدل کے پیمانوں کے مطابق تحصیل ہوتی ہے، یہ عادلانہ رویہ پر قائم تہذیبی تقریب و تعارف  
ہے۔

اطلاعاتی نظام کا یہ سانچہ مجالات سے متعلق ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس میں  
ابتداء، بقاء، نمو و ارتقاء اور کارکردگی کے تمام مراحل آجائیں۔ یہ سب حفظ کے عناصر اور درجات  
ہیں، جو اطلاعات و معلومات کے جمع کرنے کے عناصر کی بنیاد ہیں، اور جن سے اطلاعاتی نظام  
کے خدو خال معین ہوتے ہیں۔ اور انسانی شعور و کردار کی صالح تعمیر ہوتی ہے۔ لہذا ”اطلاعات کا  
حفظ“ خود ”انسان کے حفظ“ کا مقدمہ قرار پاتا ہے۔ اور یہاں بھی مجالات (دائرہ ہائے کار) کا  
وہی (Ladder) یعنی ترتیب ہوگا جس کا ترجیحات کے نظام میں اوپر تذکرہ آچکا ہے۔ یعنی

معلومات الضرورة، ضروری معلوماتی اور معلومات الحاجۃ، حاجی معلوماتی، معلومات التحسین، تحسینی معلوماتی۔ اس طرح کلی اور جزئی اور عام و خاص میدان سے متعلق معلومات کے درجات ہوں گے۔ اس طرح اطلاعات حقائق کی بصیرت سے مانع ڈھیر کی شکل کے بجائے ایک منظم و مرتب عمارت کی شکل میں نظر آئیں گے جس سے شعور کی تعمیر اور عمل کی رہنمائی ہو سکے گی۔

یہ سب وہ باتیں ہیں جو اطلاعات میں گہرے غور و فکر کی اہمیت بتاتی ہیں، اور جھوٹ اور فریب و مکر پر مبنی اطلاعات اور مفید و تعمیری اطلاعات کے درمیان فرق قائم کرتی ہیں۔ ان سے وہ نظریہ تشکیل پاتا ہے جو اطلاعات و معلومات سے بھرپور فائدہ کا ایسا اسلوب تیار کرتا ہے جو آزاد فکر، دقیق نظر، گہری بصیرت کے ساتھ ان کے جائزے پر مبنی ہے، اور ان سے فائدہ اٹھانے اور مضمر عناصر سے بچنے کا طریقہ بناتا ہے اور علم و عمل پر اطلاعات کے اثرات پر متنبہ کرتا ہے۔

اطلاعاتی بصیرت تقاضا کرتی ہے کہ اطلاعات و معلومات کا جائزہ لیا جائے اور ان سے متعلق ”تفقہ و بصیرت“ کا رویہ اختیار کیا جائے۔ جو ان کے صحیح استعمال کے لئے ضروری ہے۔

اطلاع و خبر کی حکمت کی تلاش نہایت اہم ہے جس سے اس کی تحصیل، انتاج اور تاثیر و تحریک میں مدد ملتی ہے۔

پھر اس کے بعد اسلام کی عالم گیریت کا نظریہ ایک ایسے قاعدے کی شکل میں سامنے آتا ہے جو بصیرت و حکمت پر مبنی تعمیر عالم کے نظریے کو مکمل کرتا ہے۔

۵- عالم گیریت (Globalization) پر مقاصد نظریہ کے مطابق ایک تنقیدی نظر:

ہر کچھ دنوں کے بعد دنیا میں کسی نئے نظریے کا ڈھول پیٹا جانے لگتا ہے۔ اور اسلام سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ اس نظریہ سے ہم آہنگی پیدا کرے۔ اسلام اور جدیدیت؟ اسلام اور ترقی؟

اسلام اور مغرب؟ اسلام اور تہذیبی مکالمہ یا کشمکش؟ اور اب شور ہے عالم گیریت کا۔ یعنی اسلام کا ان نظریات کے تئیں کیا موقف ہے؟

ان سارے سوالات کے جوابات میں یہی ہوا اور اب خصوصاً عالم گیریت کے متعلق یہی ہو رہا ہے کہ اسلام اور عالمگیریت کے موضوع پر سمینار ہو رہے ہیں اور کتابیں لکھی جا رہی ہیں۔ مگر ہر مرتبہ یہی ہوا کہ اس دو طرفہ تعلق کی بنیادیں طے نہیں کی گئیں اور اہم سوالات و اشکالات کا حل نہیں ڈھونڈھا گیا۔ اور مسئلہ کی پوری وضاحت نہیں کی گئی اور اس کی علمی و منہجی بنیادیں طے نہیں کی گئی۔ اس وجہ سے ہم یہاں اسلام اور عالم گیریت کے درمیان (مقاصدی نقطہ نظر سے) تعلق کا جائزہ لیتے ہیں، لیکن جزئی سوالات میں داخل ہونے سے پہلے صرف علمی اور منہجی پہلو کا جائزہ لیں گے۔

اس وقت ہمارے سامنے دو نظریات ہیں:

اسلام کا نظریہ عالم اور اس کا علمی و فکری ماڈل، اور عالم گیریت کا نظریہ عالم۔

عالم گیریت کے جائزے کی مقاصدی بنیاد:

حفظ دین	حفظ کی ترجیحات
عالم گیریت کا مذہب	عالم گیریت میں ترجیحات کا کوئی نظام نہیں اسکے معیار دوہرے اور متضاد ہیں
حفظ نفس	عالمگیریت اور
عالم گیریت بھوک	عالمگیریت مال کے مالداروں
اور فقر کی تاجر ہے	ہی میں گردش کرنے کی داعی
	مقاصدی ماڈل ہے
حفظ نسل	حفظ عقل



ذہن سازی	تہذیبی دائروں کے اندر
اطلاعات کا سیلاب	انسان کی تعمیر Surplus
اور لوگوں کو اس میں غرق	(یعنی زائد از ضرورت) انسان
کرنے کی پالیسی	یعنی عالم گیریت انسان کو سامان
	تجارت سمجھتی ہے۔

خاتمہ نہیں، آگے کی تیاری:

ہم اس مقام پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ بحث ختم ہوگئی بلکہ اس مقالہ نے تو اسی موضوع پر صرف غور و فکر کے دروازے کھولے ہیں، اور اب مرحلہ ہے ان موضوعات پر کام کرنے اور درپیش اشکالات کے حل کا، ہم نے سیاسی ظاہرے سے متعلق اس مقالہ کے شروع میں ”سیاسی“ اور سیاسیات کی از سر نو تعریف کی ضرورت کا اظہار کیا تھا اور کہا تھا کہ اس سے صرف اقتدار کے مراکز پر تسلط ہی نہیں مراد لینا چاہئے۔ اس سے ہمارا مقصد تھا کہ ایک منظم اور منہجی علمی تحقیق دوسرے ان ماڈلس کی بھی ہونی چاہئے جن کی مثالیں ہم نے ذکر نہیں کی ہیں۔ یہاں ہم مقاصدی بحث و نظر کے دو اور میدانوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس مقاصدی نظریہ میں ابھی اور دلائل اور گہرے تجزیے کی گنجائش ہے۔ یہ ایک مفتوح علمی میدان ہے۔ جس میں فکر و نظر کی بنیاد خدا کے کلام اور خدا کے کام یعنی کائنات دونوں ہیں۔

غور و فکر کے ان نئے دریچوں کو کھولنے کے لئے علم مقاصد کے کچھ تمہیدی مباحث کی ضرورت ہے جن میں نئے اشکالات اور مسائل سے بحث کی جائے۔ اور مقاصدی نظریے کی تطبیق کے نئے میدان ڈھونڈھے جائیں۔ اور اجتماعی اور انسانی مظاہر و معاملات پر عموماً اور خصوصی طور پر سیاسیات پر خصوصی مقاصدی نقطہ نظر سے بحث کی جائے۔ اس سلسلے میں مقاصدی ماڈل کی زبان اور کوئی ایسی نئی عالمی رابطے کی زبان جاننا ضروری ہے جو اس ماڈل کی وسعتوں اور

اس کی علمی افادیتوں سے اقوام عالم کو باخبر کر سکے۔  
یقیناً مقاصدِ نظریہ اور حالات کا فہم (فقہ الواقع) کے ارتباط کے دعوت نے ضرورت  
پیدا کی ہے کہ مقاصد پر تقلیدی اور پرانے سانچوں سے باہر نکل کر نئے زاویوں سے غور و فکر کیا  
جائے۔

اس مقالے میں تین باتوں پر خاص توجہ دی گئی ہے:

### بنیادی دلائل و نظریات

ان دلائل سے استنباط اور نظریات کی عملی تطبیق

یہ تینوں باہم مربوط عمل ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اصولی سوالات پر مزید بحث  
مثلاً مقاصد کی تعداد میں اضافہ یا ان کو چند عمومی عناوین کے تحت جمع کر دینا، یا ان میں باہم  
ترتیب یا قدیم مقاصد کی جگہ نئے مقاصد متعین کرنا، یہ مسائل زیادہ توجہ کے مستحق نہیں ہیں۔ ان  
سے کہیں زیادہ اہمیت اس بات کی ہے کہ عملی مسائل پر غور کیا جائے اور مقاصدِ نظریہ کو سمجھنے کے  
بعد اس کی عملی تطبیق کی جائے۔ یہی طریقہ ہے جو متواتر فقہ و شریعت کے اصول اور حالات و  
واقعات اور زمانے کے مسائل کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے۔  
لہذا یہ ضروری اور اہم ہے کہ تطبیق کا کام علمی تحقیق اور تعلیمی منہاج کا خاص میدان قرار  
پائے اور فقہ الواقع اور علمی نظریات کی تجدید اس کی بنیاد ہو۔

## فهرست و مأخذ

- (١) د. سيف الدين عبدالفتاح، مدخل القيم: اطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية فى الاسلام، الجزء الثانى من مشروع العلاقات الدولية فى الاسلام (د. نادية مصطفى: مشرف عام)، (القاهرة، العهد العالمى للفكر الاسلامى، ١٣١٩هـ / ١٩٩٩م)، اصول الفقه الحضارى، ٢٤٥-٢٤٩، النموذج المقاصدى، ٢٢٤-٥٢٤
- (٢) د. سيف الدين عبدالفتاح، درلسة الظاهرة السياسية من منظور اسلامى (النموذج المقاصدى: حالة بحثية)؛ بحث مقدم الى الندوة المصرية - الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية و الاجتماعية: الافاق و التوقعات، (القاهرة: ١٩ - ٢١ فبراير ٢٠٠٠)
- (٣) د. سيف الدين عبدالفتاح، المدخل المقاصدى و فقه الواقع، فى بحوث و مناقشات الندوة الدولية الافتتاحية لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوى للبحوث و الدراسات الاسلامية بعنوان (نحو فقه سديد لواقع امتنا المعاصر)، الشارقة، اكتوبر، ٢٠٠٢م / شعبان ١٣٢٣هـ.
- (٤) د. سيف الدين عبدالفتاح، مدخل لفهم "فتاوى الامة" حولية امتى فى العالم، العدد الخامس، الجزء الاول، (القاهرة: مركز الحضارة و الدراسات السياسية، ١٣٢٢هـ - ٢٠٠٣م)، ص ٥٣٥-٥٩٢

(٥) د. سيف الدين عبدالفتاح، مقاصد و معايير التنمية:- رية تاصيلية من المنظور المقاصدى: ورقة اولية، قدمت فى مؤتمر ”الامة و ازمة الثقافة و التنمية- كلية الاقتصاد و العلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٢ء.

# وقف کے میدان میں مقاصد شریعت

ڈاکٹر ابراہیم البیومی غانم  
مشیر، قومی ادارہ برائے معاشرتی تحقیقات، قاہرہ



## افتتاحیہ

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں مقاصد شریعت پر اولین تحریریں سامنے آئی ہیں، جن کی ابتداء طبری (متوفی ۳۰۰ھ) کے ہلکے سے اشاروں سے ہوئی، پھر ابوالمعالی الجوبینی (متوفی ۴۷۸ھ) نے اور ان کے بعد ان کے تلمیذ امام ابو حامد غزالی (وفات ۵۰۵ھ) نے موضوع کی مزید وضاحت کی۔ اس وقت وقف پر حدیث اور فقہ کی دیگر کتابوں سے الگ مستقل کتابوں کو وجود میں آئے دو صدیاں گزر چکی تھیں، اس سلسلہ کی ابتداء ہلال بن یحییٰ بصری معروف بہلال الرأی (وفات ۲۴۵ھ) نے اپنی کتاب ”اللاوقاف“ لکھ کر کرکی۔ ان کے بعد ابو بکر الخصاف (وفات ۲۶۱ھ) نے اپنی مشہور کتاب ”احکام الاوقاف“ لکھی، جب کہ دوسری صدی ہجری میں یعنی زمانہ تدوین علم کے بالکل شروع میں ہی اہلسنت اور شیعہ کے تمام مسالک کی فقہ کی کتابوں میں وقف ایک مستقل موضوع رہا۔ اور مرور زمانہ اور کثرت عمل کے ذریعہ اس موضوع کی فقہ میں اور اضافہ ہوتا رہا، اس کے لئے مباحث اور موضوعات سامنے آتے رہے۔ اسی طرح علماء کا اجتہاد اور آراء کا اختلاف بھی بڑھتا رہے، اس دوران ہم نے دیکھا کہ بعض علماء وقف کے احکام کے استنباط میں مقاصد شریعت کا سہارا لے رہے ہیں، اور معتبر مصادر سے یہ مقاصد اخذ کر رہے ہیں۔

پھر جب شاطبی (وفات ۷۹۰ھ) کی الموائقات میں مقاصد شریعت کا علم کا پورا نظہور ہوا تو ہم نے دیکھا کہ انہوں نے مقاصد کے اعتبار کی مثال کے طور پر وقف کے احکام کو جا بجا پیش کیا ہے۔ اور جب شیخ طاہر بن عاشور کی شاہ کار کتاب ”مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ“ آئی تو ہم نے دیکھا کہ (اگرچہ صدیوں بعد لیکن بہر حال) وقف میں مقاصد کا اظہار بہت صاف طور پر کیا گیا۔ موصوف نے وقف کو ”تبرعات میں مقاصد شریعت“ نامی باب میں شامل کیا ہے۔

نور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ شاطبیؒ سے پہلے بھی اور بعد میں بھی مقاصد پر داد تحقیق دینے والے علماء کے لئے جو چیز اس کا سبب بنی کہ وہ مقاصد کی مثال میں صدقات اور خاص طور پر اوقاف کے احکام ذکر کریں وہ صرف یہ بات نہیں تھی کہ وقف کے موضوع پر علماء کی آراء و اجتہاد کثرت سے موجود تھے، بلکہ یہ حقیقت تھی کہ وقف قومی معاشرت میں نہایت اہم اور موثر کردار کا حامل ایک نظام تھا۔ نیز یہ واقعہ بھی ان کی عنان توجہ کو ادھر موڑنے والا تھا کہ صدیوں کے دوران وقف پر اس طرح عمل ہوتا آیا تھا کہ اس کی جزییات و فروع اور شاخیں عبادات و معاملات اور جزییات تک کے دوسرے احکام کی جزییات سے مل جل گئی تھیں، اور اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کی حامل ہو گئی تھیں، اور اس طرح مصالح و مفاسد کے بہت سے پہلو ان کے ہم رکاب ہو گئے تھے۔

ایک طرف اگر وقف کے موضوع پر علمی و فقہی کتابیں اور مقاصد کے موضوع پر نئی تصنیفات تیار ہو رہی تھیں تو دوسری طرف امت مسلمہ بے شمار تعلیمی، ثقافتی، صحیحی ادارے تشکیل دے رہی تھی، اور تیسری طرف وقف کی تاسیس اور اس کے انتظام کے نئے عرف اور رواج قائم ہو رہے تھے، یہ رواج اور طریقے دھیرے دھیرے وقف کے نظام کا جز بنتے چلے گئے، ان میں کچھ مصالح پر مشتمل تھے اور کچھ مفاسد پر، لہذا کہیں خیر شر میں ڈوب جاتا اور کہیں مصلحت مفسدہ پر غالب آ جاتی۔

وقف کا نظام ایسے ہی مدوجز کا شکار ہا۔ اس نے تہذیب کو ترقی دی اور تہذیبی ارتقاء سے خود بھی مستفید ہوا۔ اور معاشرتی و تہذیبی تنزل سے خود بھی اسی طرح انحطاط کا شکار ہوا جس طرح زندگی کے دوسرے معاشرتی، معاشی اور سیاسی حصے متاثر ہوئے۔ کبھی عملی اور تطبیقی اعتبار سے وہ جمود اور تکرار کا شکار ہوا تو کبھی اپنی حرکیت کے اعتبار سے تعطل اور ضیاع کا اور کسی دور میں وہ اپنے تشریحی مقاصد سے معکوس نتائج پیدا کرنے کی حد تک منحرف ہو گیا۔



اگر ہم اس تاریخ کا جائزہ لینے کے لئے اوقاف کے رجسٹر میں اور وزارتوں کے ریکارڈ کارخ کریں کہ اوقاف پر کیسے اچھے برے حالات آئے تو اس نتیجہ تک پہنچیں گے کہ مختلف لوگ اس کے ذمہ دار ہیں۔ ان میں وقف کرنے والے، حریص و بارسوخ بے ایمان لوگ، حکومتی علماء، اور ظالم قاضی جو دیکھتے رہے کہ مقاصد مجروح ہو رہے ہیں لیکن وہ پھر بھی ظالم و خائن حکمرانوں کو تسلی دیتے رہے اور مطمئن کرتے رہے۔ دوسری طرف وقف کا ادارہ جب اپنے عمرانی کردار کی ادائیگی اور اپنے شرعی مقاصد کی تکمیل میں کامیاب ہو سکا تو عام طور پر مقاصد شریعت سے عمومی اور علمی آگاہی اور بصیرت پر مبنی اجتہاد، اوقاف کی بدلتی صورت حال کے پیش نظر فقہی آراء کی تجدید، اور اجتماعی طرز عمل میں شریعت کے مقاصد اور قواعد سے رہنمائی حاصل کرنا جیسے عوامل اس کے اسباب رہے ہیں۔ اس موضوع کی تفصیل، ہمارے بعض دیگر مقالات میں آگئی ہے۔ اس لئے یہاں اس کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔ اس مقالہ میں ہمارا مرکزی موضوع وقف کے مسائل و احکام اور نظریہ مقاصد سے ان کا ربط ہے۔ اس موضوع پر ہم تین نقاط میں گفتگو کریں گے۔

۱- وقف کے شرعی استدلال میں نظریہ مقاصد کی ضرورت

۲- واقف حضرات کی شرطوں کو مقاصد شریعت کا پابند بنایا جائے۔

۳- مقاصد شریعت کی تحصیل میں وقف کا کردار۔

پہلے دو عناوین کے تحت ہم دکھائیں گے کہ وقف کا باب کسی حد تک ان اجتماعی نوعیت کے اسلامی نظاموں میں سے رہا ہے جن میں مقاصد شریعت کی تطبیق کی گئی ہے۔ تیسرے عنوان کے تحت ہم واضح کریں گے کہ وقف لوگوں کی زندگی اور ان کی اجتماعی حالت میں مقاصد کے تقاضوں کی تکمیل میں کیا کردار ادا کرتا ہے۔ اور اس نقطہ نظر کے مطابق اس کو کس طرح ترقی دی جاسکتی ہے۔ اسی نقطہ پر ہمارا یہ مقالہ تمام کو پہنچے گا۔

اول: وقف کے شرعی استدلال میں نظریہ مقاصد کی ضرورت:

فقہی کتابوں میں وقف کی مشروعیت کے دلائل و براہین پر گفتگو کے جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ عبادات و معاملات اور عادات و جنایات سے متعلق دوسرے ابواب فقہ کی طرح اس باب میں بھی فقہاء کو مقاصد شریعت کی معرفت اور تطبیق کی ضرورت پڑی ہے۔ شیخ طاہر بن عاشور نے فقہاء کے لئے مقاصد شریعت کے ضروری ہونے کے پانچ اسباب قرار دیئے ہیں۔ (۱) شریعت کے اقوال و نصوص کا لغوی استدلال اور لفظی قواعد کے مطابق فہم کے وقت۔ (۲) کسی دلیل کے خلاف دلیل کی جستجو کے وقت اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب فقیہ کے سامنے کوئی دلیل ہوتی ہے، مگر اس کے بارے میں اس کو تردد ہوتا ہے کہ یہ اپنی کمزوریوں کے باوجود شریعت کا حکم اور مقصود کیسے ہو سکتا ہے؟ جتنا تردد قوی ہوگا اتنا ہی فقیہ کو معارض دلیل کی تلاش زیادہ ہوگی۔ (۳) شارع نے جن مسائل کا حکم نہیں بیان کیا ہے، ان کے قیاس کے وقت۔ اس لئے کہ قیاس علت کے اثبات کا محتاج ہے۔ اور علت کے اثبات کے لئے مناسبت کی طرح کبھی کبھی مقاصد کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۴) کسی ایسے فعل کا حکم جاننے کے لئے جس کی کوئی نظیر بھی دستیاب نہ ہو کہ اس پر قیاس کر لیا جائے، مقاصد کے ذریعہ اس کا حکم بیان کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت ابدی ہے۔ (۵) ایک فقیہ کو اس وقت بھی علم مقاصد کی ضرورت ہوتی ہے جب وہ کسی ایسے شرعی مسئلہ پر غور کرتا ہے، جو اس کے نزدیک ثابت ہوتا ہے لیکن وہ اس کی علت

۱۔ وقف کی مشروعیت میں قدیم فقہاء کے اختلاف کا خلاصہ جاننے کے لئے ملاحظہ ہو: محمد ابو زہرہ، محاضرات فی الوقف، (قاہرہ، معہد الدراسات العربیہ، جامعۃ الدول العربیہ ۱۹۵۹ء) صفحہ: ۲۷-۵۷، ہمارے زمانے میں اس موضوع پر پھر اختلاف وجدل قائم ہو گیا ہے، مگر اب ایک طرف فقہاء و علماء ہیں اور جدیدیت کے علم بردار اور مغرب کے پرستار دوسری طرف۔ اب پھر فقہاء و وقف کی مشروعیت کے دلائل بیان کر رہے ہیں، جس میں وہ کبھی کبھی مقاصد شریعت سے مدد لیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: ابراہیم البیومی غانم، الاوقاف والسیاستہ فی مصر (قاہرہ: دار الشروق، ۱۹۹۸ء) صفحہ: ۳۳۲-۳۳۴

نہیں جانتا، اس لئے حیرت کا شکار ہوتا ہے، جتنا زیادہ وہ شریعت کا علم حاصل کرتا جاتا ہے اتنا اس کی یہ حیرت کم ہوتی جاتی ہے۔<sup>۱</sup>

ہم اس میں سے صرف پہلے تین اسباب کا تذکرہ کریں گے، اور اس تفصیل کے ساتھ کہ کیسے فقہاء ان سے وقف کی مشروعیت کے دلائل دینے میں کام لیا ہے۔ چوتھا اور پانچواں سبب وقف کی مشروعیت کے استدلال میں ہمیں کہیں واضح طور پر نہیں ملتا۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

### ۱- شریعت کے اقوال اور مدلولات کا فہم:

ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے وقف کی مشروعیت میں قرآن، سنت، اور اجماع کی بہت سی دلیلیں دی ہیں۔ اور ان سے یہ استنباط کیا ہے کہ نیک اعمال اور انفاق کی کثرت سے ترغیب و تشجیح اور رسول اللہ صحابہ اور بعد کے زمانے میں صدقہ جاریہ کی کثرت سے پتہ چلتا ہے کہ تعاون و مواسات شریعت کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، اور اس میں حاجیات کے قسم کی بڑی مصلحت پائی جاتی ہے اور اس کے وسائل میں سے تبرعات کے عقود میں اور وقف بھی ان میں سے ہی ہے۔<sup>۲</sup> اور یہ ایک مقصد شریعت ہے کہ نیکی کے ارادے کو روکنے والی کوئی چیز نہیں ہونی چاہئے۔ قرآن کے دلائل میں سے یہ آیت ہے:

لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون [آل عمران: ۹۲] (تم اس وقت تک نیکی کو نہیں پاسکو گے جب تک اپنی پسند کی چیزوں میں سے نہیں خرچ کرو گے)۔

علماء کا کہنا ہے کہ اس آیت میں وقف داخل ہے۔ اس لئے کہ وہ بھی دیگر صدقات کی طرح ایک صدقہ ہے، جس کا مقصد تقرب الی اللہ ہے۔ علماء اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اور حضرت ابو طلحہؓ تک پہنچی تو انہوں نے رسول اللہ سے کہا کہ: میرا محبوب ترین

۱۔ محمد طاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ (تیونس: مکتبۃ الاستقامۃ، طبع اول، ۱۳۶۶ھ) صفحہ ۱۲-۱۳

۲۔ حوالہ بالا، صفحہ: ۲۰۶۲۰۳

مال بے حیا کا باغ ہے۔ میں اس کو صدقہ کرتا ہوں اور اس کا اجر و ثواب اللہ کے یہاں چاہتا ہوں، آپؐ جہاں چاہیں اس کو خرچ کریں، آپؐ نے فرمایا: مبارک ہو، فائدے کا سودا ہے، فائدے کا سودا ہے۔ میری رائے ہے کہ اس کو رشتہ داروں پر خرچ کرو، پھر حضرت ابو طلحہؓ نے اس کو اپنے چچا زاد بھائیوں اور دیگر اقارب کے درمیان تقسیم کر دیا<sup>۱</sup>۔ اور حدیث میں آیا ہے کہ ”جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے، سوائے تین شکلوں کے: صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور وہ اولاد جو اس کے لئے دعا کرے<sup>۲</sup>۔ علماء نے صدقہ جاریہ کی تشریح و وقف سے کی ہے۔ اس لئے کہ وقف کے علاوہ دوسرے صدقات جاری نہیں رہتے۔ اس طرح علماء نے نصوص کے مفہوم و مدلول سے یہ استنباط کیا کہ صدقہ جاریہ سے وقف مراد ہے۔ یہ بات رافعی، غزالی کی الوجیز کی شرح کبیر میں اور دیگر علماء نے بھی کہی ہے<sup>۳</sup>۔

بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ وقف کی مشروعیت پر اجماع منعقد ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں اور بعد میں صحابہ نے وقف کیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ رسول اللہؐ اور صحابہ کے صدقات کے سلسلہ کی روایات ذکر کرنے کے بعد خصاف کہتے ہیں:

یہ آثار و اوقاف کے بارے میں آئے ہیں، اور رسول اللہؐ نے جو یہ حکم دیا تھا کہ اس زمین کو باقی رکھا جائے اور اس کے پھل کو صدقہ کیا جائے، یہ ایک ثابت سنت ہے، اور اس پر صحابہ نے عمل کیا اور جائیداد میں وقف کیں۔ اس طرح ان کا اجماع ہوا کہ وقف جائز و نافذ ہے<sup>۴</sup>۔

۲۔ فقہاء نے جن دلائل کی بنیاد پر وقف کے جواز کا حکم دیا ہے ان کے معارض دلائل سے

- ۱۔ اس حدیث کو بخاری نے اور امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: احمد عبد الرحمن البنا: الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی، مع مختصر شرح (قاہرہ) جلد ۱۵، صفحہ ۱۷۷
- ۲۔ صحیح مسلم: ۲/۱۳، ط حلی
- ۳۔ شرف الدین اسماعیل المقری، اخلاص النادی، تحقیق عبدالعزیز عطیہ زلط (قاہرہ: ۱۹۹۰ء) ۲/۴۳۶، نیز ملاحظہ ہو: حکم الشریعۃ الاسلامیۃ فی الوقف الخیری (قاہرہ: مطبعہ سلفیہ، ۱۳۴۶ھ) صفحہ ۱۱:
- ۴۔ ابو بکر احمد الشیبانی، کتاب احکام الاوقاف، (قاہرہ: مطبعہ دیوان الاوقاف المصریۃ، ۱۳۲۱ھ) صفحہ ۱۸:

ہر دور کے فقہاء نے کافی بحث کی ہے، اور ان کو غلط ثابت کیا ہے۔ اور اس اطمینان کے لئے کہ انہوں نے وقف کو جائز قرار دے کر شریعت کی مراد کی مخالفت نہیں کی ہے، مخالف دلائل کا تفصیلی جائزہ لیا ہے، اور ایک ایک کی کمزوری واضح کی ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے اس قیاسی دلیل کو کہ وقف تو اعد فقہیہ کے خلاف ہے، یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ یہ نصوص کے خلاف قیاس ہے، اور قیاس نص کے خلاف حجت نہیں ہے۔ شریعت میں اس کی نظیر موجود ہے کہ کوئی چیز کسی کی ملک سے نکلے اور کسی کی ملک میں داخل نہ ہو، مثلاً ”اعتماد“۔ اسی طرح انہوں نے اس حدیث کو ضعیف بتایا ہے جس میں ہے کہ:

لا حبس عن فرائض اللہ کے فرائض (میراث) سے روکنا جائز نہیں۔

اسی طرح شرح کی روایت کو بھی ”رسول اللہ کی شریعت میں حبس (محبوس و موقوف اشیاء) کی بیع کی اجازت ہے۔ اور اگر ان کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس میں وقف کے خلاف کچھ بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ وقف میں اللہ کے فرائض سے نہیں روکا جاتا۔ اس لئے کہ فرائض یعنی (میراث) تو موت کے بعد جاری ہوتی ہے۔ اور وقف تو زندگی میں کئے جانے والے تصرف کا نام ہے، جیسے ہبہ، اور صدقہ عاجلہ وغیرہ۔ تو اگر ان چیزوں میں ”حبس عن فرائض اللہ“ ہے تو وقف میں بھی ہو سکتا ہے۔ مگر کسی نے ان میں یہ نہیں کہا ہے کہ ان میں ”حبس عن فرائض اللہ“ ہے۔ بلکہ امام مالک کہتے ہیں کہ شرح نے یہ بات اپنے علاقے میں کہی ہے وہ مدینہ نہیں آئے تھے۔ اگر آتے تو ازواج مطہرات اور صحابہ کرام کے اوقاف دیکھتے..... اور امام شافعی نے فرمایا کہ جن محبوسات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باطل قرار دیا ہے وہ قرآن میں بیان کی گئی ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”ما جعل اللہ من بحیرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام“ اللہ نے (جانوروں میں) بکیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حامی نہیں بنائے۔ یہ وہ چیزیں تھیں جن کا اہل جاہلیت

۱۔ ابو زہرہ، مذکورہ ماخذ صفحہ: ۵۱-۵۲، حالانکہ ان کے نزدیک وقف اور عتاق میں قیاس غلط ہے، اس لئے کہ عتق میں شیء کو اس کی اصل کی طرف لوٹانا ہے۔ جب کہ وقف اس کے برعکس اصل سے نکالنا ہے۔

جس کیا کرتے تھے۔ تو اللہ اور رسولؐ نے ان کے اس تصرف کو باطل قرار دیا..... اور میرے علم کی حد تک اہل جاہلیت نے کسی عمارت یا گھر کو نیکی اور عمل خیر کے طور پر وقف نہیں کیا۔ وقف صرف مسلمانوں نے کئے اور رسول اللہ کے حکم سے کئے۔ اس دلیل کی تردید میں ابن حرم کہتے ہیں: کسی عین کو وقف کے ذریعہ زندگی میں ہی ملک سے نکال دینا۔ ”حبس عن فرائض اللہ“ نہیں ہو سکتا۔ اور ”لا حبس بعد سورة النساء“ (یعنی سورة النساء میں میراث کے احکام آنے کے بعد وقف نہیں) کی روایت میں بعض مطعون روای ہیں۔ اور اگر صحیح بھی ہو تو منسوخ ہے۔ اس لئے کہ صحابہ نے آنحضرتؐ کی اجازت سے اور آپؐ کے علم میں رہتے ہوئے وقف کئے ہیں۔ حضرت عمر نے خیبر کے بعد وقف کیا، اور میراث کی آیات ۳ھ میں غزوہ احد کے بعد نازل ہوئیں ۲۔ شوکانی کہتے ہیں: حضرت ابن عباس سے جو یہ مروی ہے کہ ”سورة النساء کے بعد کسی وقف کی گنجائش نہیں“ یہ کسی معتبر سند سے مروی نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی وہ ایک صحابی کی بات ہے جو کسی پر حجت نہیں۔ اصل میں اس سے وقف کے علاوہ کچھ اور مراد ہے، اور وہ یہ کہ میراث کے مال کو اس سے نہیں روکا جائے گا جس کو اللہ نے دیا ہے..... اور اگر ان کی مراد وقف ہی مانی جائے تو اس کے خلاف صحیح دلائل اور اجماع صحابہ ہیں ۳۔ فقہاء نے ”لا حبس عن فرائض اللہ“ کی روایت کے ضعف پر اتنا زور دیا ہے، اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ ان کو اس کا پورا اطمینان ہو گیا تھا کہ وقف شرعی اعتبار سے غیر کے مال کے ضائع ہونے اور کسی وارث یا قرض خواہ کے حق کے مارے جانے کا ذریعہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہوا تو وہ ان مصالح کے فوت

۱۔ محمد نجیب المطیعی، محاضرة في نظام الوقف (قاہرہ، مطبعة سلفية و مکتبہ، ۱۳۴۵ھ) مزید دلائل کے لئے ملاحظہ ہو: محمد عبد الجبیر المنیادی، رسالۃ فی لزوم الوقف و شروطہ، القضاء الشرعی میں ڈاکٹریٹ کا مقالہ، ۱۹۳۱ء۔ (مخطوط) ص:

۱۳-۱۶، نیز ابن عاشور: مذکورہ ماخذ، ص: ۱۸

۲۔ ابو زہرہ، مرجع مذکور، صفحہ: ۵۳

۳۔ محمد بن علی شوکانی، اسبیل الجرار المتدفق علی حدائق الازہار، تحقیق: محمود ابراہیم زاید، نیز محمود امین النوادی (قاہرہ: المجلس الاعلیٰ للفتاویٰ الاسلامیہ)

ہونے کا سبب ہوگا جن پر مقاصد شریعت کا مدار ہے۔

۳- قیاس بھی مقاصد شریعت جاننے کا ایک ذریعہ ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جمہور فقہاء نے وقف کی مشروعیت کے لئے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے۔ نتیجتاً گویا یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ وقف مقاصد شریعت سے کتنا ہم آہنگ ہے۔ اس لئے کہ قیاس علتوں پر قائم ہوتا ہے۔ اور علت کے اثبات کے لئے مقاصد شریعت جاننے کی بسا اوقات ضرورت پڑتی ہے۔ جیسا کہ مناسبت، تخریج مناظ، تنقیح مناظ اور الغاء فارق میں ضرورت پڑتی ہے۔<sup>۱</sup> وقف کی مشروعیت اور اس کے مقاصد کی وضاحت کے لئے جن اہم مثالوں پر انہوں نے قیاس کیا ہے اس میں مساجد اور عتق کی مثالیں ہیں۔<sup>۲</sup> ان دونوں میں عین ملک سے نکل جاتی ہے، اور گویا اللہ کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے۔ پھر اس کو نہ کوئی بچا سکتا ہے، نہ وراثت اس میں جاری ہوتی ہے اور نہ بہہ کی جاسکتی ہے، اسی پر انہوں نے وقف کا قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جب اس طرح ملک سے کسی چیز کو ثواب اور آخرت کی مصلحت کی امید میں نکالنا صحیح ہو تو معاش کی مصلحت کے لئے بھی اس کو نکالا جاسکتا ہے تاکہ امور زندگی میں وہ مددگار ہو، جیسے کہ سرائے، اسپتال، پل اور مدارس وغیرہ ان چیزوں کی تعمیر جن سے خاص یا عام منفعت وابستہ ہو اور مصلحت پائی جائے۔ اور سب کے نزدیک مصلحت مقصد شریعت ہے۔

شیخ مطیعی کہتے ہیں: مختلف مکاتب فکر کے فقہاء نے وقف کی صحت پر قیاس سے دلیل دی ہے، جو لوگ وقف کو غیر لازم (یعنی اس کی ملکیت اور اختیار کا واقف کے لئے باقی رہنا) مانتے ہیں، امام ابوحنیفہ وغیرہ، وہ اس کو عاریت پر قیاس کرتے ہیں، جس میں عاریت دینے والے کی ملکیت باقی رہتی ہے، مستعیر کو انتفاع کا حق ہوتا ہے۔ اور جو لوگ وقف کو لازم کہتے ہیں جیسے

۱۔ محمد طاہر بن عاشور: مرجع سابق، صفحہ: ۱۳

۲۔ وقف کے ابدی ہونے کے تصور کے سلسلے میں قانون نے بھی عتق پر ہی قیاس کیا ہے، ملاحظہ ہو: ابوہرہ، مشکلتہ

الادواقف، مجلہ القانون والاقتصاد، سال ششم، عدد ۵: ۱۳۵۵ھ-۱۹۳۶ء، صفحہ: ۳۱

صاحبین اور شافعی اور احمد وہ اس کا مسجد اور عتق پر قیاس کرتے ہیں۔ اس پر اجماع ہے کہ جو شخص مسجد، سرائے وغیرہ وقف کرے یا غلام آزاد کرے تو اس کی ملکیت سے وہ چیز نکل جاتی ہے، اور خالص اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہ مسجد وغیرہ اور وقف علی الاولاد وغیرہ میں فرق کرتے ہیں۔ مسجد وغیرہ صرف اللہ کے لئے خاص ہو جاتی ہیں، بندے اس سے کوئی فائدہ اٹھانے کا ملک نہیں ہوتے، سوائے اس کے کہ اس میں عبادت کریں..... اس کی مثال کعبہ ہے۔ اور مسجد وغیرہ کے علاوہ دوسری چیزوں کا حال ایسا نہیں ہے، بلکہ انسان اس سے کھیتی یا سکونت وغیرہ کی شکل میں فائدہ اٹھاتے ہیں، جس طرح مملوکات سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اس طرح کی چیزیں مسجد جیسی نہیں ہیں کہ ان کا کعبہ پر قیاس کیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وقف سے ہونے والی آمدنی واقف کی طرف سے ہمیشہ صدقہ ہوتی رہتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ملکیت دائمی ہو۔ اس لئے کہ بغیر ملک کے صدقہ نہیں، اس کا تقاضا ملک کا باقی رہنا ہے۔ اور جب ملکیت باقی رہی تو وقف لازمی نہیں رہا۔ دوسرے حضرات نے امام ابوحنیفہ کی تردید اس طرح کی ہے کہ انہوں نے جو فرق بیان کیا ہے صحیح ہے۔ اس لئے کہ بندے جس چیز سے نفع اٹھاتے ہیں وہ اس کی فصل اور آمدنی سے صدقہ اور احسان کے طور پر اٹھاتے ہیں، اس لئے کہ جیسا کہ خود امام ابوحنیفہ تسلیم کرتے ہیں، وقف کا مقصد وقف سے دائمی صدقہ ہے۔ اور اگر صدقہ کا دوام واقف کی ملکیت کا تقاضا کرتا تو واقف کی موت سے صدقہ ختم ہو جاتا اس لئے کہ موت سے اس کی ملکیت تو ختم ہوگئی، لہذا صدقہ بھی دائمی نہیں ہوا۔ اور یہ صحیح احادیث کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ کمال (ابن الہمام) کہتے ہیں: بہر حال مسجد پر وقف اور عتق صحیح ہے اور امام ابوحنیفہ کا یہ کہنا ہے کہ ملک سے نہ نکلنا ملزوم ہے عدم لزوم صدقہ کے، یہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ دونوں الگ الگ باتیں ہیں..... لہذا حق جمہور کے موقف میں ہے۔

۱۔ المطبیعی، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۸



صاحبین نے بھی مسجد اور عتق سے لزوم وقف پر استدلال کیا ہے، اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ واقف کا ثواب دائمی ہوتا ہے، جس کا نتیجہ مصلحت کا بقا ہے، جو شریعت کا مقصد ہے، یہ واقف کی مصلحت بھی ہے کہ اس کا ثواب باقی رہے گا، اور موقوف علیہ کی مصلحت بھی ہے، اس کو اس کا فائدہ پہنچتا رہے گا۔ ”لہذا مسجد کا وقف تو سب کے نزدیک لازم ہے۔ اس سے زمین کا وہ ٹکڑا اس کی مسجد سے نکل جاتا ہے، مگر کسی اور کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتا، لیکن وہ اس کے قصد کے مطابق ”قربت“ (عبادت) کے لئے مجبوس رہتا ہے، اس سے ہی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ دوسرے کی ملک میں داخل ہونے سے روکنے کے لئے پہلے کی ملک میں باقی رہنا ضروری نہیں اور جب ملک سے نکل گیا وقف لازم ہو گیا۔ اسی طرح عتق سے قدیم ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اسی لئے اس سے تقرب کی نیت کی جاسکتی ہے۔

وقف کی صحت و لزوم کے اثبات کے لئے عتق کی بار بار دی جانے والی مثال اس کے عمومی مقاصد شریعت سے گہرے طور پر مربوط ہونے کی دلیل ہے۔ قرآن و سنت میں عتق کی تاکید یہ بتاتی ہے کہ آزادی شریعت کا مقصد ہے۔ اور وقف کا تصرف جو دراصل ذاتی ملکیت اور نفسانی شہوت کی اسیری سے آزادی سے عبارت ہے، اسی آزادی کا نتیجہ ہے جو کسی انسان کو اپنے اعمال و تصرفات میں حاصل ہونی چاہئے۔ اسی طرح وہ روح تقویٰ کا ظہور ہے، جس کی جلوہ گری توبہ اور ترک معاصی سے شروع ہوتی ہے اور اعمال خیر تک پہنچتی ہے۔

شریعت نے عتق کو ”اقتحام العقبة“ (بندھنوں سے آزادی) کا وسیلہ قرار دیا ہے۔ لہذا عتق پر وقف کو اسی لئے قیاس کیا گیا کہ یہ بھی اپنے اور دوسروں کے لئے آزادی کا مقصد رکھتا ہے، اور یہ آزادی ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایک بنیادی قدر ہے۔

اگر ہم وقف کے فقہی مقام و مرتبہ اور اس کے مقاصد کے ساتھ ربط پر غور کریں تو نظر

آتا ہے کہ فقہاء نے اس کو تبرعات کے عقود میں شمار ہے، یعنی یہ بغیر عوض ملکیت یا حق سے دستبرداری ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کے حسن استعمال اور مطمح نظر مصالح کے حصول اور مفاسد سے بچانے کے لئے اس کے گرد مقاصد کی حفاظتی شہر پناہ قائم کی جائے۔

علامہ ابن عاشور نے تبرعات کے اور خاص طور پر وقف کے چار شرعی مقاصد بیان کئے ہیں۔ ان میں پہلا مقصد یہ ہے کہ ایسے عقود بکثرت ہونے چاہئیں۔ اس لئے کہ ان سے بہت سے عام اور خاص مصالح وابستہ ہیں، اور چوں کہ نفس کا شح اور طبع تبرعات سے روکنے والی چیز ہے اسی لئے ان کی ترغیب کے لئے شریعت کے بہت سے دلائل اور نصوص آئے ہیں۔ دوسرا یہ ہے کہ تبرعات طیب نفس سے کئے جائیں۔ اس لئے کہ یہ سخاوت اور احسان پر مشتمل ہیں۔ اور اس لئے کہ ان کے ذریعہ آدمی اپنا مال بغیر کسی بدلے کے دیتا ہے۔ لہذا آدمی کی نیت نفع عام اور اجر و ثواب ہو، تیسرا یہ ہے کہ اہل خیر کی رغبت و سہولت کے مطابق اس کے انعقاد کے طریقوں میں وسعت پیدا ہونی چاہئے۔ اور یہ اس لئے کہ شریعت ان تبرعات کی کثرت چاہتی ہے، اور اس کی ترغیب دیتی ہے، لہذا اس کے انعقاد کو جتنا آسان اور وسیع بنایا جائے گا اس سے اس مقصد کی اتنی ہی خدمت ہوگی، اسی لئے وصیت اور غلام کی تدبیر کے عقود میں شریعت نے تبرع کو متبرع کے موت پر معلق کرنا صحیح مان لیا ہے، حالانکہ یہ اس عام قاعدہ کے خلاف ہے کہ آدمی صرف اپنی ملکیت میں ہی تصرف کر سکتا ہے، اور اس کی مدت تو بس اسی کے حین حیات تک ہے۔ اس لئے متبرع کی شرطوں کو اسی وقت تک تسلیم کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ کسی بلند تر مقصد سے متصادم نہ ہوں۔ مالکی اہل نظر فقہاء نے جس (وقف) ہبہ اور صدقہ میں متبرع کی شرطوں کی تنقید کو راجح قرار دیا ہے۔ چوتھا یہ کہ تبرع وارث یا دائن جیسے کسی غیر کے مال کے ضیاع کا ذریعہ نہ ہو۔

اپنے اس مقالہ میں آگے ہم بیان کریں گے کہ واقفین کی صحیح شرطیں (مختلف مقدار میں)

۱ ابن عاشور، مرجع سابق، صفحہ: ۲۰۴-۲۱۰، بتصرف، آگے ہم مطلقاً وقف کی شرطوں کے نفاذ کے اصول پر کچھ تنقید کریں گے۔

مقاصد عامہ کی تحصیل کا سبب بنی ہیں، ان مقاصد میں سے ایک حریت ارادہ اور وسیع معنی میں اجتماعی حریت بھی شامل ہے۔ جو فرد کی انانیت اور معصیت سے آزادی سے لے کر اہل فقر کی غربت سے اور عوام کی حکم رانوں کے جبر سے، اور ملکوں کی استعماری طاقتوں سے آزادی تک کے مقاصد پر مشتمل ہے۔

دوم: واقفین کی شرطوں کو مقاصد شریعت کا پابند بنانا چاہئے:

واقف کی وقف کی دستاویز میں عائد کردہ شرطوں کے نفاذ کے ساتھ ہی وقف تہذیبی کردار ادا کرتا ہے، یہ شرطیں اکثر پوشیدہ نیتوں کی غمازی کرتی ہیں۔ اس لئے ان شرطوں سے نہ صرف واقف کی نیت کا پتہ چلتا ہے بلکہ وقف کے استعمال کا طریقہ کار بھی متعین ہوتا ہے، اور واقف کی نیت اور منشا پر عمل ہوتا ہے، چونکہ وقف ایک اختیاری قربت کا عمل ہے، اور اس میں عین کے بجائے منفعت کا تبرع کیا جاتا ہے۔ اور منفعت میں زمان و مکان اور طریقہ استعمال کی قیود لگ سکتی ہیں۔ اسی لئے وقف کے مصارف اور آمدنی کے استعمال کی شرطیں لگانا واقف کی آزادی کا حصہ ہے۔ وہ مصارف، وقف کا انتظام، وسائل انتفاع، اور فوائد و پیداواری کی تقسیم کا طریقہ متعین کر سکتا ہے۔

”شروط الواقف كنص الشارع“<sup>۱</sup> (واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہے) یہ

۱۔ یہ قاعدہ بہت سی فقہی کتابوں میں مذکور ہے۔ مثلاً دیکھیں، محمد امین ابن عابدین، رد المحتار (بیروت: دار احیاء التراث العربی) ۳/۲۶۱، اس قاعدہ کی مزید تفصیلات کے لئے دیکھیں: احمد فرج السنہوری، قانون الوقف (قاہرہ: ۱۹۳۹ء) ۱/۱۹۸، نیز الفتاویٰ الاسلامیہ، دارالافتاء، مصر (قاہرہ: المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ، ۱۹۸۴ء) مجمع: ۱۱، فتویٰ الشیخ محمد عبدہ حول مدى الالتزام بشروط الواقف، صفحہ: ۲۰۶۱-۲۰۶۹، اس قاعدہ کا واقف کے ارادہ کے احترام پر کیا اثر ہے۔ اس کے لئے ملاحظہ فرمائیں: ابراہیم البیومی غانم، نحو تفعیل دور الوقف فی توثیق علاقہ اجتماع بالدولہ، مجلۃ المستقبل العربی، (بیروت) مرکز دراسات الوحدة العربیہ - عدد: ۲۶۶-۲۰۰۱/۴، صفحہ: ۴۱

فقہی قاعدہ نظام وقف میں واقف کے منشاء اور شرط کی اہمیت بتانے کے لئے کافی ہے۔ وقف کرنا بھی اس کی مرضی پر موقوف ہے، اس وقف کے عمل کی شرطیں اور کارگزاری کا طریقہ بھی وہی طے کرتا ہے اور وقف اور مستفیدین یا دیگر لوگوں کے درمیان کوئی اختلاف ہو، تو بھی اسی کی شرطوں کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ یہ قاعدہ صرف مشہور ہی نہیں ہے بلکہ وقف کی دنیا میں اس پر عمل بھی ہوتا آیا ہے اور فقہاء کے درمیان اس کی حمایت اور مخالفت میں مباحثے بھی رہے ہیں۔ مگر عجیب بات ہے کہ یہ قاعدہ اتنا مشہور و معروف ہے مگر یہ سراغ کہیں نہیں ملتا کہ کس نے کب اور کہاں یہ قاعدہ بنایا اور وہ کس مکتب فکر یا فقہی مسلک سے تعلق رکھتا تھا۔

بہر حال یہ قاعدہ فقہ و فتویٰ اور فضا کے میدان میں معروف اور معمول بہ رہا ہے، کبھی اس کی پابندی کی گئی تو کبھی مخالفت بھی کی گئی۔ اس پر تنقید اور فقہاء کی اس کوشش پر کہ اس کو مقاصد سے ہم آہنگ کیا جاسکے کچھ گفتگو کرنے سے پہلے ہم یہ بتانا چاہیں گے کہ فقہاء نے اس کی بہت کوشش کی ہے کہ واقفین کی شرطیں عقد وقف کے تقاضوں اور مقاصد شریعت کے دائروں سے باہر نہ جائیں۔ اس لئے کہ اگرچہ واقف کی شرطوں کی اپنی اہمیت ہے لیکن بہر حال ان کو مقاصد شرع کے تابع ہو اور خادم ہونا چاہئے نہ کہ مخدوم اور حاکم۔ ابوزہرہ کہتے ہیں: واقف وقف میں جو شرطیں لگائیں ان کا ہی اعتبار ہوگا الا یہ کہ شارع کی طرف سے ان کے بارے میں نہیں آئی ہو۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے عمومی طور پر عقود کی بلا معاوضہ اور بالمعاوضہ شروط کے بارے میں ایسے بہت سے احکام بیان کئے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ شرطوں کے نفاذ کے لئے ان کا شریعت کے عام مقاصد سے ہم آہنگ ہونا اور مخالف نہ ہونا ضروری ہے۔ واقفین کی شرطیں بھی اسی ضمن میں شمار ہوں گی۔ لہذا یہاں اصل سوال یہ ہے کہ شریعت کی نظر میں جائز شرطوں خاص طور پر ہمارے موضوع یعنی وقف کی جائز شرطوں کا ضابطہ کیا ہے۔

۱ ابوزہرہ، محاضرات، مذکورہ، ماخذ صفحہ: ۱۵۵

## ۱- وقف کی شرطوں کو مقاصد کا پابند بنانا:

اس سلسلہ میں مختلف مذاہب کے علماء کا مطمح نظر الگ الگ ہے، اس کے مختلف اسباب ہیں۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ خود وقف ایک کثیر جہتی چیز ہے، وہ عبادات اور معاملات دونوں کی کیفیتیں رکھتا ہے، وہ حق اللہ بھی ہے اور حق العبد بھی۔ اختلاف یہ ہے کہ وقف کی شرطوں کا قانون عبادات والا ہوگا یا معاملات والا۔ بعض حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ کی آراء سے ظاہر ہوتا ہے کہ وقف عبادات میں سے ہے، جن میں شرط کی صحت کے لئے صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے، کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ ”ہر وہ شرط جو شریعت کے خلاف ہو، یا عقد کے مقتضی سے زائد ہو، وہ ایسی شرط ہے جس کو شریعت تسلیم نہیں کرتی۔“ مگر حنا بلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی شرط سے نص نہ روکے تو وہ شرط جائز ہے۔ مگر ان میں سے بعض جن میں خود ابن تیمیہ شامل ہیں، کی رائے ہے کہ وقف کا بھی وہی ضابطہ ہے جو عبادات کا ہے۔ اور وہ یہ کہ وہ شرط ایسی چیز کی ہو جس کو نص نے قربت قرار دیا ہو، لہذا صرف وہی شرطیں قبول ہوں گی، جسے کسی نص نے قربت اور عبادت بتایا ہو۔ ابن تیمیہ کی اس رائے کی بنیاد یہ ہے کہ وقف اصلاً عبادت اور قربت ہے۔ اس لئے اس کی اسی شرط کا اعتبار ہوگا جو عبادت سے مناسبت رکھتی ہو، اور جن شرطوں میں قربت مقصود نہ ہو وہ باطل ہو جائیں گی۔ اس کے ان کے نزدیک دو دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ وقف اکثر موت کے بعد نافذ ہوتا ہے۔ اور واقف موت کے بعد صرف ان چیزوں کے ذریعہ ہی نفع حاصل کر سکتا ہے، جن کو شارع نے ندب یا استحباب کے طور پر مقصود قربت قرار دیا ہو۔ کسی مباح ذریعہ سے وہ صرف زندگی میں فائدہ حاصل کر سکتا ہے، لیکن موت کے بعد نہیں۔ دوسری

۱۔ المطعی، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۶

۲۔ ابو ہریرہ: مشکلا، مرجع سابق، صفحہ: ۷۴۵

۳۔ حوالہ بالا: صفحہ: ۷۵۱

دلیل یہ ہے کہ وقف اور وصیت میں عبادت کا پہلو بھی ہے، لہذا جو چیز قربت و عبادت نہ ہو، اس کی پابندی ضروری نہیں!۔

یہ نہایت اختصار کے ساتھ پیش کی گئی چند مثالیں ہیں جو عقود و تبرعات اور خصوصاً وقف کی شرطوں کے ضوابط سے متعلق ہیں۔ فقہاء میں سے کچھ کارہجان توسیع کی طرف ہے کچھ کا تحدید کی طرف۔ جس نے وقف کے عبادتی پہلو کی طرف نظر کی تحدید کی اور جس نے معاملات کے پہلو کی طرف نظر کی اس نے گنجائش پیدا کی۔ یہ ایک طویل بحث ہے۔ مگر ہم کو شیخ ابوزہرہ کی رائے عملی طور پر وقف کے نظام کے زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ وقف کی شرطوں کا ضابطہ معاملات کا ہونا چاہئے عبادت کا نہیں۔ لہذا ان میں سے انہی شرطوں کا نفاذ ہوگا کہ جن میں کوئی گناہ نہیں اور شریعت کی طرف سے عدم اعتبار کی صراحت نہیں آئی ہے۔ اور جن میں ظلم یا گناہ ہے ان کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ صرف انہی شرطوں پر عمل ہوگا جن میں اللہ کی اطاعت اور انسان کی مصلحت ہوگی۔ انہوں نے اس کی بنیاد شاطبی کی قراردادہ شرطوں کی سہ گانہ تقسیم پر رکھی ہے۔

پہلی قسم وہ شرطیں ہیں جو مشروط کی حکمت کی مکمل ہیں۔ ان کی صحت میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ دوسری وہ شرطیں جو مشروط کے منافی ہیں اور اس کی حکمت کی مکمل نہیں ہیں۔ تیسری وہ شرطیں جو نہ مشروع کے نہ منافی ہوں اور نہ مناسب و مکمل، یہاں عبادت اور معاملات میں تفریق کی جائے گی۔ لہذا عبادت میں صرف شرط کے اعتبار کے لئے منافی نہ ہونا کافی نہیں ہوگا، اور معاملات میں صرف یہ کافی ہوگا کہ وہ منافی نہ ہو، اس لئے کہ معاملات میں اصل جواز ہے الایہ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو۔

۱۔ ابوزہرہ، محاضرات، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۱۵۸-۱۵۹

۲۔ ابوالخلیف شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعہ، مع شرح شیخ عبداللہ دراز، (بیروت دارالمعرفہ، ب ت)

شیخ ابو زہرہ کی رائے کہ وقف کی شرطوں کو معاملات کی شرطوں کے ضابطوں کا پابند کیا جانا چاہئے ہمارے نزدیک وقف کے زیادہ مناسب ہے، باوجود اس کے کہ وقف میں عبادات اور معاملات دونوں کی حیثیتیں جمع ہیں۔ اس لئے کہ واقفین کی شرطیں عموماً وقف کے طریق استعمال اور تطبیق و تنفیذ سے متعلق ہوتی ہیں۔ اور اکثر سماجی حقائق و حالات اور تغیر پذیر حالات کے پیش نظر لگائی جاتی رہیں۔ لہذا وقف کی شرطوں کو عبادات کے قوانین کا پابند بنانے کا نتیجہ وقف کے نظام کو جامد و بے حرکت بنانے کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اور جس کا اثر یہی پڑے گا کہ وہ زمان و مکان کے تغیرات اور اجتماعی ضرورتوں کے احتواء کی صلاحیت کھودے گا۔ بلکہ یہ انسانی زندگی کے ان اہم مصالح کے ضیاع کا سبب بنے گا جو شریعت کے مقاصد کو پورا کرتی ہیں۔

لہذا وقف کی وہ شرطیں جو مصارف کو متعین کریں اور فائدے اور نیکی کی وجوہ کی تحدید کریں ان میں بس اتنا کافی ہونا چاہئے کہ وہ شریعت کے مقاصد کے منافی نہ ہوں۔ مثلاً ہر وہ شرط باطل ہوگی، جو میراث کے قانون کے خلاف پڑتی ہوگی۔ اسی طرح ہر وہ شرط بے اثر ہوگی جو شریعت کسی مقصد مثلاً حریت، عدالت، مساوات یا ساحت، جیسے ان مقاصد کے خلاف ہوں جو معتبر ذرائع سے شریعت کے مقاصد کے طور پر جانے جاتے ہیں۔

اگر وقف کی شروط کی صحت کا سب سے بڑا معیار یہ ہے کہ وہ قربت ہوں ۲ تو یہی قربت ہونا وقف اور مقاصد شریعت کے رشتے کی طاقتور ترین بنیاد ہے۔ بشرطے کہ ہم قربت کو مقاصد کے زاویے سے دیکھیں نہ کہ منصوص ہونے کے۔ قربت ہر وہ عمل ہے جس پر شریعت اس کے کرنے والے کے لئے اجر بتاتی ہے، لہذا اگر کسی نے جانوروں کی کسی قابل احترام نوع کے کھانے کے لئے کوئی وقف کیا تو اس کا وقف صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحات: ۱۶، ۶۳، ۱۳۹-۱۴۶، یہ صفحات ابن عاشور کی کتاب کے اہم ترین حصوں پر مشتمل ہیں۔

۲ شوکانی، مذکورہ ماخذ، صفحہ ۳۱۶-۳۱۷

یہ ثابت ہے کہ آپ نے کہا: ہر جاندار کے ساتھ حسن سلوک میں اجر ہے۔ آپ اس پر قیاس کر لیں ان اعمال کا جو اجر میں اس کے مساوی ہیں یا اس سے افضل ہیں۔<sup>۱</sup>

اگر ہم مقاصد شریعت میں سے جلب منافع اور دفع مفاسد سے متعلق مقاصد کا اعتبار کریں تو قربت کا دائرہ نہایت وسیع ہو جائے گا۔ اس میں حقوق اللہ بھی آئیں گے، جو امت کے حقوق ہیں کہ ان میں نفع عام اور نفع غالب کا حصول ہے، اور کمزوروں کے حقوق بھی آئیں گے۔ یہی وہ حقوق ہیں جن کی حفاظت میں شریعت کے مقاصد کی رعایت ہے۔ اور اس میں انسان کے وہ عمومی حقوق اور مصالح بھی آئیں گے جن کی رعایت شریعت کا مقصد ہے اور جن کے بارے میں ابن عاشور نے کہا ہے: یہ وہ مصالح ہیں جن کے ذریعہ انسان اپنے لئے سازگار چیزیں حاصل کرتے ہیں اور ناسازگار چیزیں دور کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ کسی عام مصلحت کو نقصان پہنچے یا عام مفسدہ لازم آئے۔<sup>۲</sup>

۲- ”شرط الواقف کنص الشارح“ کے قاعدہ پر مقاصد کی نقطہ نظر سے نقد و تبصرہ

ہم نے ابھی اشارہ کیا تھا کہ وقف کے پورے نظام میں اس قاعدہ کا کیسا مرکزی مقام ہے۔ ہم نے وہاں کہا تھا کہ یہ قاعدہ اتنا مشہور ہوا کہ وقف کی علمی ثقافت اور عملی روایت کا لازمی حصہ بن گیا۔ لیکن اس اندیشے کے پیش نظر کہ اس قاعدہ کا غلط استعمال نہ ہو اور اس کو لوگ واقفین کو کھلی آزادی دے دینے کا ذریعہ بنالیں اور ایسی شرطیں لگائی جانے لگیں جو وقف کے مزاج و روح اور شریعت کے جلب مصالح و دفع مفاسد کے قواعد و مقاصد کے مخالف ہوں، بعض فقہاء نے اس قاعدہ کی توضیح و تشریح اور اس پر نقد و تبصرہ کی کوششیں کی ہیں، اور اس پر عمل کے حدود و قیود اور ضوابط بیان کئے ہیں۔

۱ شوکانی، مذکورہ ماخذ، صفحہ ۳۶۱-۳۶۳

۲ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۱۵۵



آگے ہم دیکھیں گے کہ اس قاعدہ پر نقد کرنے والوں نے مقاصد کی دونوں قسموں یعنی مقاصد شارع اور مقاصد مکلف پر ہی اپنی تنقید کی بنیاد رکھی ہے۔ ان کے حکم کا معیار شاطبی کا وہی نظریہ ہے جو انہوں نے مقاصد مکلف کے تحت دوسرے مسئلہ میں بیان کیا ہے کہ: شارع نے مکلف سے مطالبہ کیا ہے کہ اس کے عمل کا مقصد اس مقصد کے موافق ہو جو شارع نے تکلیف میں ملحوظ رکھا ہے..... اس لئے کہ شریعت کل کی کل مصالح انسان کے لئے ہی ہے، اور مکلف سے اس کا مطالبہ ہے کہ اس کا عمل اس کے مطابق رہے، اور شارع کے مقصد کے خلاف کچھ مقصود نہ بنائے۔ ابن قیم کہتے ہیں: شریعت کی روشنی میں صرف یہی صحیح اور قابل قبول ہے کہ واقف کی شرطوں کو اللہ کی کتاب کی روشنی میں پرکھا جائے، جو اللہ کی کتاب اور اس کی شرط کے مطابق ہو قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس کے خلاف ہوگا باطل و قابل رد قرار دیا جائے۔

آگے ابن قیم اس قاعدہ پر اپنی حیرانی اور اس سے برأت کا اظہار کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ: اس قول کے قائل کے بارے میں بہتر سے بہتر جو گمان کیا جاسکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ واقف کے کلام کی تفسیر و تشریح انہی قواعد کے مطابق ہوگی جو کلام شارع کی تفسیر کے قواعد ہیں۔ مثلاً دلالت، عام کی تخصیص، مطلق و مقید کے مسائل اور مفہوم و منطوق کا اعتبار۔ رہی یہ بات کہ وجوب اتباع میں وہ شارع کے کلام کی طرح ہے یہ بات کسی ایسے شخص سے صادر ہونا ممکن نہیں ہے جس کو علم سے کچھ بھی نسبت ہو، اگر حاکم کا حکم بھی نص شارع کی طرح نہیں ہے، بلکہ جو اللہ کے حکم کے خلاف ہوگا رد کر دیا جائے گا تو بدرجہ اولیٰ واقف کی جو شرط اللہ کے حکم کے خلاف ہوگی رد کر دی جائے گی۔<sup>۱</sup>

درمختار کے شارح ابن عابدین کہتے ہیں: ”شرط الواقف کنص الشارع“ کا مطلب ہے مفہوم و دلالت میں اور وجوب عمل میں۔ آگے ابن عابدین کہتے ہیں ”مفہوم و دلالت میں“ کے

۱ شاطبی: مذکورہ ماخذ، ۱/۳۳۱

۲ ابن قیم، اعلام الموقعین، مجلۃ المنار، جلد ہشتم، ۱۳۱۵ھ صفحہ: ۲۱۵

بجائے علامہ قاسم سے بحر میں ”فہم ودلالت“ کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں، اور یہی صحیح ہے اس لئے کہ ہمارے یہاں مفہوم نص میں معتبر نہیں۔“ مختلف علماء کے اقوال کا جائزہ لینے کے بعد منیاوی اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ ”اس کے صحیح معنی بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی“ یہ بات مجموعی طور پر صحیح ہے کہ فہم ودلالت میں، مطلق کی تقیید، خاص کے عام پر مقدم ہونے میں اور عموم لفظ کے اعتبار میں وہ نص شارع کی طرح ہے۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ وہ اللہ کے حکم کی طرح واجب اتباع اور لازم تنفیذ ہے تو یہ غلط ہے، جو شروط اللہ ورسول کی اطاعت و تقرب کی ہوں گی وہ قابل اتباع ہوں گی، اور جو مخالفت کی وہ باطل ٹھہریں گی“ آگے کہتے ہیں: شارع کے نص کی طرح واقف کی شرط کی پابندی ضروری ہوگی اگر وہ وقف کی مصلحت کے خلاف یا معصیت نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ مصلحت و وقف کے خلاف ہو یا معصیت ہو تو اس کی مخالفت ضروری ہوگی۔

مختلف آراء و مذاہب کے موازنے اور جائزے کے بعد ابوزہرہ بھی اسی نتیجے پر پہنچے۔ کہتے ہیں: واقف کی وہی شرط قابل نفاذ ہوگی جس میں اللہ کی اطاعت اور بندوں کی مصلحت ہوگی۔ ۲۔ ”واقف کی گناہ پر مشتمل یا گناہ تک پہنچانے والی شرط قابل قبول نہیں ہوگی۔ یا ایسی شرطیں بھی واجب الترتک ہوں گی، جو واضح طور پر اسلام کے مقاصد کے خلاف ہوں، مثلاً یہ شرط کہ اولاد میں سے مستحق صرف وہی ہوگا جو شادی نہ کرے گا۔“

اس قاعدہ پر وارد تنقیدوں کی کثرت سے پتہ چلتا ہے کہ آخری صدیوں میں کچھ واقفین کثرت سے ایسی شرطیں لگانے لگے تھے جو مقاصد شرع کے خلاف تھیں۔ ان نامنصفانہ اور بے تکی شرطوں کو بعض فقہاء نے ”وقف الجنف والاثم“ ۴۔ یعنی ظلم و گناہ کا وقف اور بعض نے

۱۔ المنیاوی، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۶۷-۶۸

۲۔ ابوزہرہ، مشکلاۃ، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۷۵۲

۳۔ ابوزہرہ، محاضرات، مرجع سابق، صفحہ: ۱۶۰

۴۔ وقف علی الاولاد کے سلسلے میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کا فتویٰ دیکھیں، مجلۃ المنار، جلد ۲۹، حصہ دوم، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷

”طاعوتی وقف“، کا نام دیا تھا۔ اکثر ایسی شرطیں خاندان یا اولاد پر وقف کے بارے میں لگائی جاتی تھیں۔

سب سے زیادہ نامناسب شرطیں تین ہوتی تھیں۔ ایک مستحق کے حق نکاح کو مقید کرنے والی، دوسری شرط اس کی اقامت کے حق کو مقید کرنے والی، تیسری قرض لینے کی آزادی کو ختم کرنے والی ۲۔ دیگر کچھ شرطیں میراث کے قانون سے فرار پر مشتمل ہوتی تھیں۔ کچھ کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ وارثین کو میراث کے مال کے ملنے کے بعد اس میں آزادانہ تصرف کا حق نہ ملے ۳۔ ان اوقات کا مقصد شوکانی کے الفاظ میں ”اللہ نے جس کو جوڑنے کا حکم دیا ہے اس کا کٹنا اور فرائض الہیہ کی مخالفت ہے ۴، باوجود مقاصد شریعت کی مخالفت کے یہ شرطیں بے شمار پرائیویٹ اوقاف میں در آئی ہیں۔ خصوصاً جن علاقوں میں مذہب حنفیہ معمول ہے اور عدالتوں میں نافذ تھا، ان شرطوں کو ان فقہاء کے اقوال کا سہارا بھی مل گیا، جنہوں نے تمام شروط کو لازمی مانا ہے۔ اور اپنی کتابوں میں ان کے احترام کا حکم دیا ہے۔ اور مختلف زمانوں میں اسی مسلک پر عدالتیں قائم رہیں ۵۔

احناف کا یہ موقف عجیب ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف تو وہ شریعت کے خلاف کسی شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ مگر دوسری طرف مقاصد شریعت کے خلاف یا مستحقین کی مصلحت کے خلاف واقف کی شرطوں کو لازمی کہتے ہیں ۶۔ غالباً اسی مذکورہ قاعدہ کے زیر اثر احناف نے اس موقف کو

۱ شوکانی، مذکورہ ماخذ: ۳/۳۶۱

۲ سنہوری، مذکورہ ماخذ: ۱/۳۶۷-۳۸۱

۳ خاندانی اوقاف میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں، ہم نے مصری وزارت اوقاف کے ریکارڈ میں اس کی ہزاروں مثالیں دیکھی ہیں۔

۴ شوکانی، مذکورہ ماخذ: ۳/۳۱۶، نیز ملاحظہ ہو، ابو زہرہ، مشکلہ، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۷۸۱

۵ سنہوری، مذکورہ ماخذ: ۱/۳۸۹-۳۹۰

۶ ابو زہرہ، محاضرات، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۱۶۴

اپنایا ہوگا، ورنہ ان کے متاخرین کی کتابوں میں اس اصول اور قاعدہ کے برعکس متضاد موافق اختیار کئے گئے ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ اس کا مطلب ہے کہ شرط واقف فہم، دلالت، اور وجوب عمل میں نص شارع کی طرح ہے۔ اور کوئی صرف فہم و دلالت میں نص شارع کی طرح ہونا کہتا ہے بغیر وجوب عمل کے۔ واقفین کی شرطوں پر ”شروط الواقف كنص الشارع“ کے تحت فقہاء کے موقف کو جو ہم نے محل تنقید بنایا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ گزشتہ زمانوں میں واقفین کی اکثریت ایسی شرطیں لگاتی تھی جو عقد وقف اور مقاصد شریعت کے مخالف ہوتی تھیں، نہ صرف ماضی قریب میں اور نہ وقف کی پوری تاریخ میں۔ ہماری مراد صرف یہ ہے کہ واقف کے بعض بانیوں کا رویہ ایسا ہی تھا، انہوں نے اپنی ذاتی خواہشات کے زیر اثر دوسروں کو نقصان پہنچانے کیلئے تحصیل نفع اور دفع ضرر پر قائم مقاصد شریعت کو نظر انداز کرتے ہوئے غلط طور پر وقف کئے۔ لیکن اکثر واقفین پوری اسلامی تاریخ کے دوران وقف کی حکمتوں اور تقاضوں کی پابندی کرتے رہے۔ اور یہ بات ان کے ذریعہ کئے گئے واقف کی شرطوں اور مصارف واقف کی تحدید و تعیین میں صاف نظر آتی ہے۔ جس کو اتنا وسیع رکھا گیا ہے کہ اس میں اکثر عمومی نفع کی چیزیں آجاتی تھیں ۲، ہم مقاصد سے ان کے تعلق اور ان کے حصول کے نقطہ نظر سے کچھ مثالیں آگے درج کر رہے ہیں۔

### ۳: مقاصد شریعت کی تحصیل میں وقف کا کردار:

عہد نبوی سے لے کر جدید دور کی ابتدا تک وقف کے سلسلے میں امت کے طرز عمل سے

۱۔ اس تضاد کے نمونوں کے لئے دیکھئے، نیاوی کی مذکورہ کتاب صفحہ: ۶۷-۶۸  
 ۲۔ مسلمان مورخین کے علاوہ بہت سے مستشرقین بھی اسلامی تہذیب کی تعمیر و ترقی میں وقف کے کردار اور حصہ کو تسلیم کرتے ہیں، مثلاً ہملٹن گپ، ہارورڈ بوٹین کی رائے کے لئے دیکھئے: ”مجمع الاسلامی والغرب، ترجمہ: احمد عبدالرحیم مصطفیٰ (قاہرہ، الہدیۃ المصریۃ العامۃ للکتب، ۱۹۹۰ء) جلد دوم، صفحہ: ۳۲۰ اور اس کے بعد

پتہ چلتا ہے کہ واقفین کی ایک بڑی تعداد کی شرطوں کا مقصد عوام و خواص کے نہایت کثیر اور متنوع خدمات اور منافع اور اعمال خیر کا قیام تھا۔ ان اعمال میں کسی فقیر کی مالی مدد اور کنویں بنانے سے لے کر مساجد، قبرستان، ہسپتال، مدارس یہاں تک کہ قلعوں کی تعمیر تک کے بڑے بڑے اعمال بھی مذکور ہیں۔ وقف کا ادارہ اپنی تاریخ میں امت کے تمام اجتماعی طبقوں تک وسیع تھا، اور کبھی یہ کسی خاص مقام یا حلقے تک محدود نہیں رہا۔ اگر ہم واقفین کے اغراض و مقاصد اور ان کے اوقاف کے مصارف کی متنوع جہات کا مطالعہ کریں تو پتہ چلے گا کہ اس میں تمام مقاصد شریعت (ضروریات، حاجیات، تحسینات) آجاتے ہیں، جیسا کہ اس کی عملی مثالیں آگے آرہی ہیں۔ جیسا کہ اس کی عملی مثالیں آگے آرہی ہیں۔ پھر اگر ہم دوبارہ ایک نظر ڈال کر اس پر غور کریں کہ واقفین نے جن اغراض و مقاصد کے لئے وقف کئے ہیں ان کا مقاصد سے کیا تعلق ہے تو یہ حقیقت صاف نظر آئے گی کہ الف سے یا تک پورا نظام وقف مصالح (یعنی مقاصد شریعت) کی تحصیل کا وسیلہ و ذریعہ ہے۔ تفصیل سے قبل اس مسئلہ پر اصولی گفتگو کی ضرورت ہے۔

مقالہ کے آغاز ہی میں ہم نے کہا تھا کہ علم مقاصد سے متعلق اولین تحریریں چوتھی صدی ہجری کی یادگار ہیں۔ مگر پختگی اور تکمیل کے مرحلہ کو یہ فکر آٹھویں صدی ہجری میں شاطبی کے ہاتھوں پہنچ سکا۔ اس سے کہیں پہلے وقف کی فقہ کے خدوخال متعین ہو چکے تھے اور اس پر تیسری صدی ہجری سے مستقل کتابیں لکھی جا رہی تھیں۔ مثلاً ہلال الراہی اور خصاف کی کوششیں سامنے

۱۔ گزشتہ دہائی میں نظام وقف کے معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی تجزیے پر مشتمل متعدد علمی کام سامنے آئے ہیں، مثلاً: ہماری کتاب ”الاقاف والسیاسة فی مصر الحدیثیة، اور ”مؤسسات الاوقاف فی العالم الاسلامی“ پر سمینار کے مقالات کا مجموعہ شائع کردہ معہد الجوث، جامعۃ الدول العربیة، بغداد، ۱۳۰۳ھ، اسی طرح ادارہ و تہذیب ممتلکات الاوقاف کے موضوع پر منعقد شدہ کے سمینار کے مقالات، اس کے علاوہ بہت سے مقالات اور کتابیں اس موضوع پر شائع ہو چکی ہیں۔

۲۔ ان ابتدائی کاوشوں کے لئے ملاحظہ ہو، عبدالمجید الصغیر، الفکر الاصولی و اشکالیۃ السلطانیۃ فی الاسلام: قراءۃ فی نشأة علم الاصول و مقاصد الشریعة (بیروت: دارالمنتخب، ۱۹۹۳ء) صفحہ: ۳۴-۳۵-۵۳۔

آچکی تھیں۔ اور ان سب سے پہلے عملاً اوقاف کا سلسلہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اور تابعین کے زمانے سے جاری تھا۔ آٹھویں صدی ہجری فقہ و اصول کے عروج کی صدی ہے، جب کہ دوسرے علوم و فنون میں فکر کا سورج مائل بہ زوال و انحطاط ہو چکا تھا۔ اسی زمانے میں شاطبی کو موافقات میں ہمارے سامنے مقاصد شریعت اور عام طور پر اعمال شریعت (جس میں وقف بھی شامل ہے) کا باہمی رشتہ واضح کیا گیا ہے۔ شاطبی نے بندوں کے ضروری مصالح کے ذیل میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ مصالح ہیں حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال، اور حفظ عقل۔ شاطبی نے کہا ہے کہ ان اشیاء کی حفاظت دو طریقوں سے ہوتی ہے (۱) وہ مثبت ذرائع جن کے ذریعہ ان کی بنیادوں اور ارکان و قواعد کی تعمیر ہو..... (۲) وہ منفی ذرائع جن سے ان چیزوں میں کسی متوقع یا پیدا شدہ خطرے کو دور کیا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے ضروریات کی تحصیل میں معاملات کے کردار پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ: انسان کے دوسرے کے ساتھ قائم مصلحت کی تحصیل معاملات کے ذریعہ ہوتی ہے۔ مثلاً املاک کا عوض یا بغیر عوض کے کسی دوسرے کی طرف منتقل ہونا (جیسے کہ وقف اور دیگر تبرعات) ذات، منافع، یا سامان سے متعلق عقود کے ذریعہ؛ پھر تحسینات پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے ایک مرتبہ پھر ان مکارم اخلاق کا حصہ بناتے ہوئے اوقاف کا تذکرہ کیا ہے جو مقاصد شریعت کے تحسینی مصالح کی تحصیل میں معاون ہوتے ہیں۔

شاطبی نے واضح کیا ہے کہ مصالح معتبرہ ہی مقاصد شریعت ہیں یا ان کا خلاصہ ہیں، چاہے مصالح کا تعلق دنیا سے ہو یا آخرت سے، جماعت سے ہو یا فرد سے یا پوری انسانیت سے۔ اور ہر مصلحت کی تحصیل کے وسائل ہوتے ہیں، اور ہم نے مقاصد کی تعریف کی تھی کہ یہ وہ چیزیں ہیں

۱۔ شاطبی، مذکورہ ماخذ: ۲/۹-۱۰ نیز موازنہ کریں جلد اول صفحہ ۳۹ کے مباحث سے۔

۲۔ حوالہ بالا: ۲/۱۱

۳۔ حوالہ بالا، ۲/۸-۳۲، نیز ملاحظہ ہو عبد الرحمن کیلانی: قواعد المقاصد عند الشاطبی، صفحہ: ۸۳-۸۸ اور ابن

عاشور مرجع مذکور، صفحہ: ۸۹

جو خود مصالِح پر مشتمل ہیں، اور وسائل ان تک پہنچانے کے وسائل و ذرائع ہیں، یا یوں کہئے کہ یہ وہ احکام ہیں جو اس لئے مشروع ہیں کہ ان سے دوسرے احکام کا حصول ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کے بغیر مقاصد حاصل نہیں ہوتے یا حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ضیاع اور خرابی کا ڈر لگا رہتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وقف اور سارے ہی تبرعات مصالِح (ضروری، حاجی اور تحسینی مقاصد) کے وسائل ہیں۔ یہی ان کے نظریہ مقاصد سے تعلق کی بنیاد ہے۔ اور اسی لئے ان عقود کو امت میں قبول کا مقام حاصل ہوا ہے، اور باوجود اس کے کہ شریعت نے ان کا حکم محض ندب و استحباب کے درجہ میں دیا ہے لیکن اسلامی دنیا میں ہر دور میں ان پر کثرت سے عمل ہوتا رہا ہے بلکہ وقف کے عمل کی قوت کارازیہ ہے کہ اسلامی معاشرے میں مقاصد شریعت کا گہرا شعور پایا جاتا تھا، اور یہی وقف کے رواج کا سبب تھا۔

لہذا مصالِح و مقاصد کی تحصیل میں وقف کا کردار اجتماعی سطح پر قائم صورت حال کے اعتبار سے رہی ہے، اور اس کے کچھ اور مقاصد و اہداف بھی ہوا کرتے تھے جن کا تعلق وقف کرنے والوں سے تھا۔ مقاصد کی خدمت کا یہ کردار کبھی کمزور پڑا اور کبھی طاقت ور اور عالم اسلام کے اوقاف کے ریکارڈز اس پوری تاریخ اور صورت حال کے شواہد ہیں۔

اگرچہ حاجیات کی خدمت کرنے والے بہت سے اوقاف رہے ہیں، مثلاً راستوں کے بنانے، کنوؤں کے کھودنے، اور سراپوں اور مسافر خانوں کی تعمیر کے لئے بہت سے اوقاف کو خاص کیا گیا تھا۔ اسی طرح تحسینی مقاصد کے لئے بھی بہت سے اوقاف تھے، مثلاً پبلک مقامات پر پانی کے انتظامات، پھولوں سے مختلف مقامات کی تزئین، پرندوں اور بعض جانوروں کے لئے غذا کے انتظامات جیسی چیزیں جن کا تعلق فنون لطیفہ کی خدمت و ترقی سے ہے۔ لیکن ہم یہاں

۱ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۱۵۳-۱۵۶

۲ ابراہیم بیومی غانم، تقالید نظام الوقف فی رمضان، مقالہ دیکھیں

صرف اس کا جائزہ لیں گے کہ وقف سے ضروری مقاصد کی کیا خدمت انجام پاتی تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ ان مقاصد میں اولین مقام حفظ دین کو پھر حفظ نفس کو اور پھر حفظ عقل اور حفظ نسل اور آخری درجہ میں حفظ مال کو حاصل تھا۔

ہم یہاں ان اوقاف کی مثال پیش کریں گے جو ان مصالحوں کی خدمت کے لئے قائم ہوئے تھے، ہم اوپر جان چکے ہیں کہ وہ مصالحوں تمام انسانوں کی مصلحت کے لئے ہیں<sup>۱</sup>۔ ہم شاطبی کی تعریف اور ابن عاشور کی توضیحات پر اعتماد کریں گے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ ان مثالوں میں تنوع پایا جائے، لیکن چونکہ مصر کے اوقاف کا ریکارڈ ہمارے سامنے ہے اس لئے اکثر مثالیں مصر ہی کی ہیں۔

#### اوقاف اور ضروریات خمسہ کی خدمت:

مصالح ضروریہ کا مطلب یہ ہے کہ ”دین و دنیا کے قیام کے لئے ان کی ضرورت ہے، اس طور پر کہ اگر وہ نہ پائی جائیں تو دنیا کا کاروبار یا ٹھپ پڑ جائے یا خراب ہو جائے، اور دینی مصالح اگر ضائع ہوں تو نجات نہ ہو، ہم ان تمام مصالح کی مثال میں ان کی تحصیل میں معاون وقف کی مثال ذکر کریں گے۔

الف- حفظ دین: یعنی اس کے وجود و حدوث یعنی دل میں اس کا بیج بونے یا اس کو طاقنور اور مضبوط بنانے اور اس کے بقا میں معاون وسائل۔ شاطبی کہتے ہیں: اصول عبادات وجود کے اعتبار سے دین کے حفظ کے لئے ہیں، جیسے ایمان، شہادتین کا اقرار، نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ<sup>۲</sup>۔ ابن عاشور کہتے ہیں کہ اس میں امت اور اس کے ممالک کی حفاظت بھی شامل ہے<sup>۳</sup>۔ واقفین نے

۱ شاطبی، مذکورہ ماخذ: ۳۳۱/۲

۲ مذکورہ حوالہ: ۸-۹

۳ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحہ ۸۲



وقف کی آمدنی یا اس کے بعض حصے کو اس معنی میں دین کی حفاظت کے لئے خاص کرنے کی شرطیں رکھی ہیں۔ مساجد کی تعمیر، اذان و شعائرِ صلوٰۃ، اور علم دین کی تدریس سے متعلق اوقاف نہایت کثیر ہیں۔ مثلاً اشرف برسبائی جس نے سریاقوس (قاہرہ) میں جامع مسجد بنائی ایک وقف نامے میں لکھتے ہیں: اہل دین و خیر میں سے ایک آدمی کے لئے جو سریاقوس کی مسجد میں خطبہ جمعہ دے سکے سات سو درہم..... بشرطیکہ جمعہ اور عیدین کا خطبہ دیں اور نماز پڑھائیں اور اس کے لئے ضروری مناسب اعمال کریں..... اور چھ دین دار اہل خیر اچھی آواز والوں کے درمیان برابر برابر ۱۸۰۰ درہم، اس شرط پر کہ وہ پانچ وقت نمازوں کی اذان دیں!

کسی نے علم شرعی کے تعلیم و تعلم کی شرط لگائی، مثلاً حاجی عبدہ سلامہ (پرگنہ کوم انور، دہلیہ، مصر کے ایک کسان) نے اپنے وقف میں سے ایک ایکڑ اور ۲۰۴ میٹر زمین کی پیداوار کا مصرف ”ازہر کے سات طلبہ و اساتذہ اور رواق ابن معمر کے شافعی اساتذہ اور مجاورین اور مذکورہ ادارے کے ہر شیخ اور نقیب کو قرار دیا۔ ہر مجاور کو مستقل مدرس کا نصف حصہ ملے گا۔ ۲

حفظ دین کے وسائل میں سے ہی ہے کہ حج کی ادائیگی کو آسان بنانے کی کوشش کی جائے، بعض واقفین نے اپنے وقف کی کل یا جزو آمدنی اس مقصد کے لئے اور حریمین کی خدمت اور وسائل کی فراہمی کے لئے رکھی۔ اس کی ایک مثال احمد پاشا منشاوی کے وقف نامے میں ہے جنہوں نے طنطا میں ایک سرائے بنائی اور لکھا کہ: اس کی آمدنی ان ترکی اور مغربی حجاج پر صرف کی جائے جو حج کے سفر میں یہاں سے گزریں۔ عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں حریمین کے اوقاف بکثرت پائے گئے ہیں، اور قریبی زمانے تک حریمین کی خدمت کا ذریعہ بنے رہے۔

۱ اشرف برسبائی کا وقف نامہ، جس کو احمد دراج نے اپنے حواشی کے ساتھ شائع کیا، صفحہ ۶۳-۶۴۔

۲ حاجی عبدہ سلامہ کا وقف نامہ، تاریخ ۱۵ ذی قعدہ ۱۳۰۸ھ موجودہ وزارت اوقاف، مصر، رجسٹر نمبر ۲۰/اہلی/مسلستہ ۱۵۵۔

۳ احمد پاشا منشاوی کا وقف نامہ، (قاہرہ، مطبعہ وزارت اوقاف، ۱۹۳۵ء) ۴۔

مسلمانوں کے ممالک کے دفاع کو بھی علماء نے حفظ دین کا تقاضا قرار دیا ہے۔ اس مقصد کے لئے ہر زمانے میں اوقاف قائم کئے جاتے رہے، خصوصاً ایوبی دور، ممالک کے دور میں اور عثمانی عہد میں ان کی کثرت رہی، انہی میں سے مدرسہ اشرفیہ اور اسلحہ خانہ پر دمیاط میں سلطان قاتیبائی کا وقف ہے۔ جس کے وقف نامے میں ہے کہ سلطان نے اسلحہ خانے میں زرد کا شا کو متعین کیا ہے، ان کی ذمہ داری ہے کہ اسلحہ خانے میں موجود اسلحہ پر پالش کریں اور صفائی کریں، اور ان کو بہتر بنانے اور رکھنے کے لئے ضروری تدبیر کریں، ان کی تنخواہ پانچ سو درہم ماہانہ ہوگی۔ انہی میں سے لیبیا کے طرابلس کے لوگوں کے اوقاف ہیں جو زمینوں، باغات، اور عمارتوں پر مشتمل ہیں۔ جن کی آمدنی کا مصرف طرابلس کی شہر پناہ اور قلعوں اور گڑھیوں کی مرمت و حفاظت تھا۔<sup>۲</sup>

ب: حفظ نفس :- اس کے عمومی معنی آدمی کے جینے کے حق کی حفاظت اور تلف سے اس کا بچاؤ ہیں، شاطبی نے اس کی مثال ”کھانا، پینا، پہننا، رہائش وغیرہ۔ سے دی ہے۔ ابن عاشور نے وضاحت کی ہے کہ بعض فقہاء کے برخلاف جان بچانا اس کی مثال نہیں ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک قصاص حفظ نفس کی ادنیٰ شکل ہے۔ اس لئے کہ وہ مقتول کے حق کے بعد اس کا تدارک ہے۔ اگرچہ وہ دوسروں کو اسی جرم سے دور رکھنے کی ایک شکل ہے۔ حفظ نفس کا اصل پہلو یہ ہے کہ جان جانے سے پہلے اس کی حفاظت کی جائے۔ مثلاً وبائی امراض سے تحفظ ہے۔ ہم بھی ابن عاشور کی تائید کرتے ہیں۔ بلکہ مزید یہ کہتے ہیں کہ شاطبی اور ابن عاشور نے مثال کے طور پر

- ۱۔ سلطان قاتیبائی کے وقف پر مدرسہ اشرفیہ و اسلحہ خانہ دمیاط کی دستاویز، تحقیق محمد امین، المجلۃ التاریخیۃ المصریۃ، جلد ۲۲، ۱۹۷۵ء، صفحہ ۳۴۶
- ۲۔ جمعہ محمود الزریقی، تغیر مصارف الوقف: حالة وقف الدفاعی فی مدینة طرابلس الغرب نموذجا، مجلۃ اوقاف: (کویت/ الامانة العامة للاوقاف) شماره: ۱، سال اول، شعبان ۱۴۲۲ھ/ نومبر ۲۰۰۱ء، ص ۱۰-۲۷
- ۳۔ شاطبی، مرجع سابق: ۲/ ۹
- ۴۔ ابن عاشور، سابقہ ماخذ، صفحہ: ۸۲

زندگی کی حفاظت اور بقا کے لئے جن ضروریات کا تذکرہ کیا ہے، ان کی حیثیت شرعی اور اصطلاحی ”ضروریات“ کی ہے، جن کی ہر انسان کو بقدر ضرورت فراہمی لازمی اور واجب ہے۔ اگر کچھ لوگ اپنی ان ضروریات کی فراہمی خود نہ کر سکیں تو ان کی مدد واجب ہے۔ بلکہ اسلام نے تو ضروری قرار دیا ہے کہ انسان اپنی حفاظت کرے اور اگر کچھ نہ ہو تو بقدر ضرورت حرام بھی کھالے لیکن جان بچائے۔ مگر دوسرے خوش حال لوگوں کو اس کی مدد کرنی چاہئے۔ امام جوینی کہتے ہیں ”ضرورت اور فقر و فاقہ کو دور کرنا اہم ترین دینی فرائض میں سے ہے۔..... ساری کی ساری دنیا ایک غریب کی پریشانی کے برابر نہیں..... اگر کوئی ایک غریب انسان بھی کشادہ دستوں کے بیچ ہلاک ہو جائے سب گناہ گار ہوں گے۔ اور اللہ قیامت میں ان کا گریبان پکڑے گا۔“

اوقاف کے ریکارڈ پر چھٹی سی نظر سے پتہ چلتا ہے کہ واقفین نے اس معنی میں حفظ نفس کے لئے اوقاف کی کل یا جزء آمدنی خرچ کرنے کی شرط کی۔ خصوصاً ان لوگوں کی مدد کے لئے جو خود ان ضروریات کا انتظام نہیں کر پائیں۔ اس کے لئے چاہے وہ ان کو براہ راست دی جائیں یا ایسے ادارے مثلاً ہسپتال اور رہائش گاہیں وغیرہ بنائی جائیں۔

ان سرائیوں اور دارالاقاموں کا مقصد جو اوقاف کے ذریعہ قائم ہوئے ناداروں، غریبوں، بوڑھوں اور بیواؤں کے لئے رہائش کا انتظام ہوتا تھا مثلاً تکیہ اسماعیل رفعت، باب الخلق قاہرہ کے وقف نامے میں ہے کہ اس میں ایسی ۲۰ بوڑھی عورتیں ٹھرائی جائیں گی جو مسلمان ہوں، بے شوہر ہوں، فقیر ہوں، اور ان کی آمدنی کا کوئی ذریعہ نہیں ہو، ان میں سے ہر ایک کو ہر سال رمضان میں ۱۲ گز کپڑا دیا جائے گا۔<sup>۲</sup>

دمشق میں سلطان سلیمان بن سلیم اول کا قائم کردہ تکیہ سلیمانہ کی شروط میں ہے کہ آمدنی

۱۔ ابوالمعالی الجوبینی، غیاث الامم فی التیاس الظلم، تحقیق ودراسۃ نوافع عبدالمعتم۔

۲۔ اسماعیل پاشا رفعت کا وقف نامہ بابت ۱۶ جمادی الاولیٰ ۱۲۳۸ھ، اسکندریہ کی شرعی عدالت میں پیش کردہ، وزارت الاوقاف مصر، رجسٹر: ۶/۱، اسکندریہ۔

سے ۷۵۰۰ من خالص اچھا صاف آٹا خریدا جائے، اور اس سے ہر صبح اور ہر شام آٹھ سو فقراء کو کھلایا جائے۔ اصفہان، ایران کے اوقاف کے ایک مطالعہ میں پتہ چلا ہے کہ اس کے اوقاف میں سے ۳۰ مصارف کا حاصل محروم طبقات مثلاً یتیمی، معذوروں اور بوڑھوں کی مدد ہے۔<sup>۱</sup> واقفین نے ہسپتالوں کا بھی خیال رکھا ہے، خصوصی طور پر فقراء کی صحت کی حفاظت فری علاج اس کا مقصد ہے، عصر جدید تک حفظان صحت اور امراض اور وباؤں سے حفاظت اسلامی اوقاف کی ذمہ داریوں میں سے رہے ہیں۔ مختلف شہروں میں بیمارستان بنائے گئے، انہی میں سے قاہرہ کا منصور ہسپتال تھا جو زمانہ قدیم میں بڑا مشہور رہا ہے۔ جدید دور میں مصر کی مغانمہ بندرگاہ میں معلوم بیگ سعدی کا ہسپتال ہے جو ۱۹۲۱ء میں قائم ہوا اور انہوں نے اور ان کے بھائیوں نے فقراء کے فری علاج کے لئے ۱۲۰۲ ایکڑ زمین وقف کر دی۔<sup>۲</sup>

انسانی جان کی حفاظت اہل وقف کے یہاں اس قدر اہم مقصد رہا ہے کہ جزیرۃ العرب کے قطیف علاقے میں ایک وقف اس لئے کیا گیا کہ اس کی آمدنی سے راستوں سے ابھرے ہوئے ٹھوکر کا سبب بننے والے پتھر ہٹائے جائیں تاکہ بوڑھے، نابینا اور عام لوگ ان سے ٹھوکر نہ کھائیں۔<sup>۳</sup> مغرب کے شہر فاس میں قطیف کے اس وقف جیسا ایک وقف ”راستوں کے پتھر ہٹانے اور گزرگاہوں کی رکاوٹوں کو دور کرنے کے لئے“ قائم کیا گیا۔<sup>۴</sup>

غریبوں اور لاچاروں کی جان بچانے والی ضروریات مثلاً، غذا، کپڑا، مکان، اور علاج وغیرہ

- ۱۔ جعفر حسینی، تکیہ سلیمانہ، دمشق، مجلۃ الجمع العلمی العربی، (دمشق) جزء دوم، جلد ۳۱، اپریل ۱۹۵۶ء، صفحہ: ۴۴۶
- ۲۔ سیروس شفق، الوقف فی اصفہان، الائنتشار الجغرافی للاقاف وآثارها الاجتماعیة والاقتصادیة والثقافیة۔ ترجمہ: صادق العبادی ازعر: مجلہ وقف میراث جاویدان، طہران، شمارہ: ۱۹/۲۰-۱۹۹۸، (ص: ۳۲-۴۷)
- ۳۔ غانم، الاوقاف والسیاسة، مرجع سابق، صفحہ: ۳۰۲۔ مصر میں صحت سے متعلق اوقاف کے لئے اسی ماخذ کو دیکھیں۔ صفحہ: ۲۹۳ تا ۳۰۶
- ۴۔ سید حسن عوامی، الوقف فی القطیف، مجلۃ الواحہ، ریاض، شمارہ: ۹-۱۲/۳-۲۰۰۰
- ۵۔ یوسف بلہدی، البعد الانسانی والاجمالی فی نظام الوقف۔ مجلہ رسالۃ المسجد، وزارة الاوقاف، مغرب

کی فراہمی کے لئے اوتاقف کے قیام کا مقصد ضروریات کا تحفظ ہے، یہ شریعت کا مقصد ہے کہ ہر جان بچائی جائے۔ اسی میں نظام عالم کی مصلحت ہے اور یہی شریعت چاہتی ہے کہ لوگ انسانی جان کا احترام کریں اور انسانی جان کو ایسا ہلکانہ سمجھیں کہ اس کا نتیجہ پورے انسانی معاشرے کی تباہی کی شکل میں نکلے۔ یہ اندیشہ ہٹلر کے زمانے میں اس وقت واقعہ بن کر پیش آیا جب اس نے بوڑھوں اور ازار کار رفتہ لوگوں کے قتل کا یہ کہہ کر حکم دیا کہ یہ لوگ صرف کھاتے ہیں کچھ پیدا نہیں کرتے۔

### ج: حفظ نسل :-

اس سے مراد تناسل کے ذریعہ نوع انسانی کی حفاظت ہے۔ اسی لئے اسلام نے شادی کو مشروع قرار دیا ہے۔ اور والدین پر بچوں کا خیال رکھنا اور پرورش کرنا فرض قرار دیا ہے۔ شاطبی نے معاملات کی تعریف کی ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن کا انسان کے دوسروں کے ساتھ قائم مصالح سے تعلق ہو۔ شاطبی نے معاملات کو حفظ نسل و مال کا حصہ مانا ہے۔ اور اس کی مثال کے طور پر نکاح کو ذکر کیا ہے<sup>۱</sup>۔ ابن عاشور نے مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہاں مقصود نسب کی وضاحت اور حفاظت ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ نہیں رہا تو نسل انسانی ختم ہو جائے گی۔ اس لئے نکاح نہ کرنے کے رجحان کی حوصلہ شکنی ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ فرع کا اصل سے نسب واضح ہو۔ اس لئے کہ اگر یہ نہیں ہو تو ماں باپ کو بچے پر وہ شفقت نہیں ہوگی جو ضروری ہے اور نہ بچوں کو ماں باپ کی بڑھاپے میں خدمت کا خیال ہوگا۔ نتیجتاً انسانیت پریشان ہوگی۔ اسی وجہ سے علماء نے جب دیکھا کہ شریعت نے زنا پر سزا رکھی ہے اور پوشیدہ و بے گواہ نکاح کو حرام قرار دیا ہے۔ تو انہوں نے نکاح کو ضروریات میں سے قرار دیا ہے<sup>۲</sup>۔

۱ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۶۳

۲ شاطبی، مذکورہ ماخذ: ۱۰-۹/۲

۳ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ: صفحہ: ۸۳

حفظ نسل کے مقصد کی تحصیل میں اوقاف نے حصہ لیا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ سارے شہروں کے اوقاف کا ایک مصرف غریبوں اور ناداروں کے نکاح میں مدد کو قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً دلبرون ہانم شکری کا وقف جو ان کے قائم کردہ مدرسہ کے لئے ۱۲۰/۱۱۲۰ ایکڑ زمین پر مشتمل ہے، اور جس کا مقصد غریب بچیوں کی تعلیم ہے۔ نیز وقف نامہ میں تصریح ہے کہ اس کی آمدنی سے فارغ ہونے والی بچیوں کی شادی میں مدد کی جائے۔ شہزادی فاطمہ اسماعیل نے غریب بچوں اور بچیوں کی تعلیم کے لئے ایک مدرسہ بنایا اور اس پر خود وقف کیا، اسی کے وقف نامہ میں لکھا کہ: ان بچیوں میں سے جو بھی شادی کرے اس کو وقف کی آمدنی میں سے ۲۰ مصری پاؤنڈ جہیز کی تیاری میں مدد کے طور پر دیئے جائیں۔ اسی طرح فاس، مغرب میں ایک دارالشیوخ نامی کوٹھی ہے، جو اس کیلئے وقف ہے کہ نابینا لوگوں کی اس میں شادی ہو اور نکاح کی رسم ادا کی جائے۔ اس مقصد یعنی غریبوں کی شادی میں مدد کے لئے بہت سے اوقاف قائم کئے گئے تھے۔

اسی طرح دمشق، فاس اور دیگر اسلامی شہروں میں ان غریب ماؤں کے لئے دودھ کے انتظام کے لئے اوقاف قائم تھے جو کسی وجہ سے اپنے بچوں کو دودھ نہ پلا سکیں۔ ان میں سے ”نقطۃ الحلیب“ کا وقف بہت مشہور ہے جس کے ایک حصہ کو صلاح الدین ایوبی نے دمشق کے لئے خاص کر دیا تھا۔ وقف علی الاولاد سب کے سب وارثوں کا حق مارنے کے لئے نہیں ہوتے تھے بلکہ ان میں سے بہت سوں کا مقصد خاندان کی حفاظت تھا۔ اس طور پر کہ اس کی ملکیت کو بے وقوف وارثوں کی حماقتوں سے حفاظت کی جائے۔ اس طرح وقف معاشرے کی اس بنیادی کڑی

- ۱۔ دلبرون کا وقف نامہ مورخہ ۲۷ شوال ۱۳۳۱ھ، ۲/۶/۱۹۲۳ء، وزارت الاوقاف، بصرہ کارجرٹ نمبر ۴۹، مسلسل ۵۲۳۲
- ۲۔ غانم، الاوقاف والسیاسة، مذکورہ ماخذ، صفحہ ۲۴۸
- ۳۔ محمد المنونی، دور الاوقاف المغربیة فی التکامل الاجتماعی، عصر بنی مرین ۶۵-۸۶۹ھ/۱۲۵۹-۱۴۶۵م فی ندوة ”مؤسسات الوقف“، مرجع سابق، ص: ۲۱۸
- ۴۔ محمد البھاوی، دور وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة فی المغرب، ندوة المؤسسات، مرجع سابق، ص: ۱۱۸
- ۵۔ ابو زہرہ، مشکلیہ، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۷۸۹

خاندان کی حفاظت کا ذریعہ اور حفاظت نسل اور اس کی ضروریات کی فراہمی کا ایک وسیلہ رہے ہیں، ماضی کی ایک تحریر میں ہم اس نتیجہ تک پہنچ چکے ہیں کہ وقف علی الاولاد کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ اہل وقف اپنی اولاد کے مال کو ضیاع سے بچانا چاہتے ہیں۔ خصوصاً ان اموال میں جو زیادہ خطرے میں تھے اور حکومت سے ان کے چھین لینے کا ڈر تھا۔ ہاں کچھ واقفین نے وقف کو وارثین کے حق مارنے کا ذریعہ اور وسیلہ بنا لیا تھا، یہ بھی واقعہ ہے۔

د:- حفظ عقل :-

شاطبی کے کلام سے ظاہر ہے کہ اس کا ماخذ حد خمر کا مسئلہ ہے ۲ چونکہ نشہ سے عقل جاتی رہتی ہے، یا کمزور پڑ جاتی ہے اس لئے اس کی حد مقرر کی گئی، ابن عاشور بھی حفظ عقل کی تشریح میں شاطبی کے ہم نوا ہیں ۳ حالانکہ یہ نہایت محدود تشریح ہے جس سے عقل کی صحیح اہمیت کا اندازہ نہیں ہوتا۔

جب یہی عقل انسانیت کا اصل امتیاز اور تکلیف کا مناط ہے، ہمارے نزدیک نشہ کی سزا سے پہلے علم و معرفت اور وہم پرستی اور جہالت سے بچا کر اس کی حفاظت ضروری ہے۔ شاطبی کے کلام میں اس قسم کی توسیع کی گنجائش ہے، اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ”عادات کا مدار حفظ نفس اور حفظ عقل پر ہے“ اور عادات میں سے وہ امور بھی ہیں جن پر انسان قدیم زمانے سے عامل رہا ہے، اور جس کی کتاب و سنت سے تائید ہوتی ہے کہ انسان کی عقل کی تہذیب و ترقی اور گمراہی و انحراف سے اس کی حفاظت کا اولین ذریعہ اچھی پرورش و تربیت اور تعلیم ہے۔ اسی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ نشہ کی سزا تو حفظ عقل کی ادنیٰ اور ثانوی درجہ کی مثال

۱ غانم، الاوقاف، والسیارۃ، صفحہ: ۳۳۹-۳۵۲

۲ شاطبی، مذکورہ ماخذ، ۲/۸-۹،

۳ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۸۲

ہے، جیسا کہ ابن عاشور نے کہا ہے کہ قصاص تو حفظ نفس کے احکام میں ابتدائی درجہ کا حکم ہے، اس لئے کہ سزا چاہے قصاص کی ہو یا حد خمر کی بہر حال صرف تلافی اور تدارک کے لئے ہوتی ہے۔ اوقاف کے ریکارڈ سے پتہ چلتا ہے کہ عصر جدید تک تعلیم کا پورا شعبہ اوقاف کی ذمہ داری تھا، وہی ان کو قائم کرتے تھے اور وہی ان کا خرچ چلاتے تھے۔ مکاتب سے لے کر جو گاؤں اور شہروں کے ہر کونے میں قائم تھے، مدارس اور جامعات کے معیار تک کی ساری تعلیم اس میں داخل ہے۔ اس کی بہترین مثال ازہر، زیتونہ، اور جامعہ قرطبہ اور بغداد کے زبردست علمی ادارے ہیں، خاص طور پر نظام الملک نے پانچویں صدی ہجری میں جو مدارس قائم کئے اور ان کے لئے اتنے اوقاف کئے جن سے ان کی تمام ضروریات پوری ہوتی تھیں، بلکہ آج کی بڑی یونیورسٹیوں کا آغاز بھی اس زمانے کے اوقاف سے ہی ہوا تھا۔ ان میں سے ہی جامعہ قاہرہ ہے جو ۱۹۰۸ء میں قائم ہوئے تھے اور اس کے اوقاف کی مقدار ۱۰۲۸ تک ۱۹۱۴ء میں پہنچ چکی تھی، ان میں شہزادی فاطمہ کا وقف سب سے بڑا اور ۱۶۷۴ ایکڑ زمین کا تھا، اس کے علاوہ بھی شہزادی موصوفہ نے دوسرے اوقاف بھی کئے تھے ۲، ترکی، ایران، بلشیا، اور اردن میں کئی ایسی یونیورسٹیاں ہیں جو مکمل طور پر اوقاف پر چل رہی ہیں ۳۔

ان تعلیمی اوقاف کے واقفین میں سے بعض کی شرائط سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی تعلیم چاہتے تھے جو عقل کی تعمیر کرے اور اس کو ان معلومات سے اور ان اقدار سے آراستہ کرے جن سے اس کو نقد و نظر اور فکر و سلامتی کی غذا ملے۔ منشاوی پاشا نے اپنے وقف نامے میں لکھا ہے کہ اس

۱۔ جورج مقدسی، موسسات العلم الاسلامیۃ ببغداد فی القرن الخامس الهجری، مجلۃ الابحاث - الجامعۃ الامریکیۃ فی

بیروت - السنۃ ۱۴ - الجزء ۳ - نیز ۴، ایلول وکانون اول ۱۹۶۱ - ص: ۲۸۵ - ۵۲۳

۲۔ غانم، مذکورہ ماخذ، صفحہ ۲۶۳ - ۲۶۷

۳۔ مثلاً بیلیٹک یونیورسٹی اور سابانسی یونیورسٹی ترکی میں، اور بلشیا کی انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اور ایران میں موسسۃ البرز للتعلیم والثقافت، اور اردن کی جامعۃ الیومک جو جزئی طور پر اوقاف پر قائم ہے۔



موقوفہ مدرسہ میں نصاب تعلیم ایسا ہونا چاہیے جس سے مکارم اخلاق اور صفات کمال و جمال کی تحصیل ہوتا کہ اس کے فارغین زمانے کی زینت اور معاشرے کا عطر بنیں، ان کو گہری بصیرت اور ناقدانہ نظر میں حاصل ہوا۔ تعلیم و ثقافت کے ذریعہ عقل کی حفاظت کے سلسلے میں وقف کے کردار کے ذیل میں ایک اہم بات یہ ہے کہ اوقاف نے اس طرح تعلیم و تحقیق کے عمل کو حکومت کی دست نگری سے آزاد کر دیا۔<sup>۱</sup> اس طرح اس نے مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد حریت کے حصول میں مدد کی اور خصوصاً علم و فکر کے میدان میں اس سے حریت فکر اور نقطہ نظر کے اختلاف کی آزادی کے وہ رجحانات پیدا ہوئے جن سے وسیع معنی میں عقل کی حفاظت ہوتی ہے۔ کم از کم علماء ان اوقاف کی وجہ سے ظالم و بے سمجھ حکمرانوں کے دباؤ سے آزاد ہو گئے، اور ان کی ملازمتوں اور تنخواہوں کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے ان کو ذہنی کشادگی اور علمی میدانوں میں اختراع و ایجاد کی گنجائش ملیں۔

بعض واقفین کی شروط میں ہم کو اندازہ ہوتا ہے کہ وقف خصوصاً وقف علی الاولاد کے صحیح استعمال کا ان کو پورا شعور ہے۔ لہذا وہ مستحقین کی طرف سے ان کے صحیح اور مناسب استعمال کی ضمانت چاہ رہے ہیں۔ اور یہ شرط لگا رہے ہیں کہ وہ شراب نوشی کے شکار نہ ہوں، منشاوی پاشانے شرط لگائی ہے کہ وقف کی آمدنی سے ہر اس شخص کو محروم سمجھا جائے جو حماقت و ابلہی اور فضول خرچی میں مبتلا ہو..... یا اس میں مسلم معاشرے میں قبیح سمجھی جانے والی عادتیں ہوں۔ مثلاً شراب نوشی وغیرہ۔<sup>۲</sup> لیکن ہم ایک مرتبہ پھر اس پر زور دیں گے کہ عقل کی حفاظت کے لئے صرف نشہ کی سزا ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس سے پہلے بہت سے امور کی ضرورت ہے، ان میں سب سے اہم تعلیم ہے۔ تعلیم عقلی صلاحیتوں کو جلا بخشتی ہے۔ اس کے اندر فہم و تدبر کی عادت پیدا کرتی ہے۔ تعلیم عقل کی

۱ منشاوی کا وقف نامہ، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۲۸-۶۵

۲ مزید تفصیل کے لئے دیکھیں: جورج مقدسی، مذکورہ ماخذ۔

۳ منشاوی کا وقف نامہ، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۲۲-۷۵

حفاظت کا ذریعہ بھی ہے، اور اس سے نفع و ضرر میں تمیز بھی ہوتی ہے۔ بلکہ وہ مختلف پہلوؤں سے مقاصد شریعت سے مربوط ہے اور ان کی تحصیل میں مدد کرتی ہے۔

ھ: حفظ مال :-

اس کا ذریعہ کمانے اور حلال ذرائع آمدنی سے مال پیدا کرنا بھی ہے اور ربا سے بچنا بھی۔ اسی کو شاطبی یوں کہتے ہیں: معاملات اصلاً حفاظت نسل و مال کے لئے ہیں۔ اور مال کی حفاظت کے لئے ہی شریعت نے حد سرقہ رکھی، اور ضمان لازم کیا ہے۔ ابن عاشور کہتے ہیں: ان احکام کا مقصد امت کے مال کو ضائع ہونے سے بچانا اور دوسروں کے ہاتھ میں بلا عوض جانے سے بچانا ہے۔ ۲۔ معاملات میں ربا سے بچنا، اور فضول خرچی اور اسراف سے بچتے ہوئے خرچ کرنا، اسی طرح مال کی حفاظت کے مثبت پہلوؤں میں سے مال کا استثمار اور اس کا بڑھانا اور اعتماد کے ساتھ خرچ کرنا بھی ہے۔

مگر مال کی پیدائش کے ذریعہ حفظ مال کے مقصد کی رعایت و تقنین کے یہاں کم ملتی ہے۔ نادر مثالیں ہیں کہ کسی واقف نے یہ شرط رکھی ہو کہ مصارف میں خرچ ہونے کے بعد اگر مال بیچ جائے (اور ایسا بہت کم ہوتا تھا) تو نئی جائیداد خرید کر اصل میں ملالی جائے۔ اور وہ بھی اصل کی طرح وقف ہو جائے۔ اس میں یقیناً وقف کے مال کی پیدائش کے ذریعہ حفاظت ہے۔ لیکن اکثر ہم کو اوقاف میں صرف حفاظت اور بقا کے پہلو والا حفظ ملتا ہے۔ کئی واقفین کی شرط میں ہم کو یہ صراحت ملتی ہے کہ اوقاف کی مرمت کی ضروریات کو دیگر مصارف پر ترجیح دی جائے گی۔ چاہے ساری آمدنی اسی میں خرچ ہو جائے۔ اسی طرح مال کی حفاظت کا پہلو ان شرطوں میں بھی نظر آتا ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ آمدنی ضائع نہ ہو اور محرمات مثلاً شراب نوشی وغیرہ میں نہ خرچ کی

۱ ابن عاشور، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۸۲-۸۳

۲ شاطبی، مذکورہ ماخذ، ۲/۹-۱۰

جائے، اور نہ امت کے دشمنوں کو دی جائے۔ مصر کے خاندانی اوقاف میں بکثرت ایسی شرطیں ملتی ہیں کہ مستحقین اپنے حصہ کی دولت کو دشمنوں تک یا استعماری عناصر تک پہنچنے سے روکیں، اور اگر وہ ایسا کریں تو وہ وقف کی آمدنی سے محروم کر دیئے جائیں۔ مال کی پیدائش و اضافے کی طرف واقفین کی توجہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وقف سے ان کا مقصد تجارت یا مال میں اضافہ نہیں ہوتا، ان کا اصل مقصد موجود مال کے نفع اور فائدہ کے حصول کے بہتر امکانات کی تلاش ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال وقف کا مقصد سرمایے میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ سرمایے میں اضافہ اور اس کے انوسٹمنٹ کے لئے کچھ ایسے فیصلے بھی لینے ضروری ہوتے ہیں جن میں کافی خطرہ (Risk) ہوتا ہے۔ اور کم از کم یہ تو ہوگا ہی کہ مستحقین پر کچھ مدت کے لئے خرچ کرنا روک دیا جائے گا۔ اور زیادہ سے زیادہ اصل مال، یا اس کا کچھ حصہ ضائع ہو سکتا ہے۔ ان خطروں کو مول لینا کسی طرح درست نہیں۔ خصوصاً واقف کی وفات کے بعد اصل مال میں ہونے والی کمی یا نقصان کی تلافی نہایت مشکل ہے۔ واقف کے مرنے کے بعد وقف کی طرف عموماً کم ہی توجہ ہوتی ہے۔ عام طور پر اس طرح کے مال ضائع ہو جاتے ہیں، اس کی گواہ اسلامی ممالک میں اوقاف کی تاریخ ہے جس میں اس طرح کے بہت سے افسوسناک تجربوں کی داستان موجود ہے۔ تجربہ ہے کہ جن اوقاف میں یہ گنجائش رکھی گئی کہ وقف کی آمدنی سے مزید جائیداد بڑھائی جاسکے یا اس کی آگے سرمایہ کاری کی جاسکے وہ اوقاف برباد اور تباہ ہو گئے، اور ان کی ہر طرح کی خاص و عام مصلحت فوت ہو گئی۔ یہ مسائل اتنے بڑھ گئے کہ آخر کار بہت سے ممالک میں اب سے تقریباً نصف صدی پہلے اس طرح کے وقف کو خلاف قانون قرار دے دیا گیا۔

۱۔ غانم، مذکورہ ماخذ۔ صفحہ: ۳۳۹-۳۸۲، ہم نے اس کتاب میں دکھایا ہے کہ واقفین نے مستحقین کے تصرفات کو ضبط کے دائرے میں رکھنے کے لئے کس طرح استحقاق کی شرطیں لگائی ہیں۔ اسی طرح یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ وقف نے امت کے وسائل آمدنی یعنی زمینوں اور جائیدادوں کو برطانوی استعمار کے دور میں اغیار تک پہنچنے سے کس طرح روکا تھا۔

## خاتمہ

مقاصدِ نقطہ نظر سے وقف کے سلسلے میں نئے آفاق سامنے آتے ہیں۔

اس مقالے میں جو اہم اور توجہ طلب پہلو سامنے آیا وہ یہ ہے کہ وقف کی تاثیر دراصل اس پر منحصر ہے کہ وہ شرعی مقاصد کو کتنا پورا کر رہا ہے، لیکن یہ تاثیر اور ارتباط ہماری تاریخ میں عملی سطح پر یکساں نہیں رہا ہے۔ اگرچہ ہم کو یہ ربط طاقتور نظر آتا ہے، پھر یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ واقفین کے مقاصد اور ان کی شرطوں کو مقاصد کے ضابطے کا پابند بنایا جا رہا ہے، لیکن عملی سطح پر تجربہ ہوتا ہے کہ وقف کے نظام کے فعال، نتیجہ خیز اور موثر ہونے کے لئے صرف نظری طور پر اس ربط کا ہونا کافی نہیں ہے۔ سارے تنفیذی کاموں کا یہی ضابطہ ہے کہ ان کی صرف قانونی اور نظری بنیاد مضبوط ہونا کافی نہیں ہوتا۔ اکثر قانون اور عمل میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ یہ فرق کم تو بسا اوقات ہوتا ہے لیکن ختم ہونا نادر ہے۔ اور اکثر تو یہ فرق اتنا زیادہ ہو جاتا ہے کہ عمل کا مقصد بالکل فوت ہو جاتا ہے اور بسا اوقات برعکس نتائج سامنے آتے ہیں۔ اس کی ہم نے پہلے اور دوسرے بند میں وضاحت کی ہے۔

اور تیسرے بند میں ہم نے واضح کیا ہے کہ کس طرح وقف کا نظام ضروریات یا کلیات خمسہ کے حفظ کے ذریعہ اجتماعی منصوبوں کی تکمیل کا اہم وسیلہ بن سکا اور اس نے ان ضروریات اور مقاصد شرعیہ اور مصالح کی تکمیل میں اہم کردار ادا کیا۔ لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ یہ حال ہمیشہ نہیں رہا۔ بلکہ وقف کے عمل اور اس کے استعمال میں مصالح و مفاسد دونوں نظر آتے رہے ہیں۔ لیکن جب اور جہاں بھی مقاصد شریعت اور عمل میں خلیج کم ہوئی وقت کے نظام کی تاثیر بڑھ گئی اور جتنا یہ خلیج بڑھی تاثیر کم ہوگئی اور مقاصد شریعت کی تکمیل کا کام وقف کم انجام دے سکا۔

اس کی مثال شخصی اوقاف میں بکثرت سے ملتی ہے۔ جن کے نقائص کی وجہ سے بہت سے اوقاف حفظ نفس و مال کے مقصد سے دور ہٹتے چلے گئے، ان کمیوں کی ذمہ داری صرف واقفین پر نہیں ڈالی جاسکتی۔ بلکہ بسا اوقات بعض فقہاء اور قاضیوں نے ان غلطیوں کو باقی رہنے بلکہ بسا اوقات ان کی جرأت پیدا کرنے میں مدد کی۔

توجہ طلب یہ بات ہے کہ اوقاف کی اصلاح اور مشکلات کے حل کی جو کوششیں ۱۹ ویں صدی کی آخری چوتھائی سے ۲۰ ویں صدی کے نصف تک کی گئیں انہوں نے نظام وقف کی اصلاح اور شروط وقف کو مقاصد شریعت کا پابند بنانے میں مقاصدی نقطہ نظر سے غور نہیں کیا۔ قدری باشا نے ۱۸۹۴ء میں وقف کی اصلاح کی جو کوشش کی اس کی اہمیت کے اعتراف کے باوجود وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں تھی کہ بلا کسی غور و فکر کے پچھلے عمل کو باقی رکھا جائے۔ بلکہ اوقاف کی مشکلات کے حل کے موضوع پر ان کی کتاب کا اکثر حصہ شخصی اور رفاہی اوقاف کے دلائل کی بعینہ نقل پر مشتمل ہے۔ جس میں ہر شرط کو صحیح بتایا گیا ہے۔ اور احناف کا قاعدہ ”واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہے“ مکمل اطلاق کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ واقف کے بیان اور شرط فہم و دلالت کے سیاق میں اسی طرح سمجھی جائے گی جس طرح شارع کا نص اور وہ اسی کی طرح واجب العمل بھی ہوگی۔ اور جب واقف کی شروط کی مخالفت کا تذکرہ آیا تو انہوں نے ان تین حالات میں سے ایک حالت کا بھی تذکرہ نہیں کیا جن میں کسی شخص کی شادی، اقامت اور قرض لینے کی آزادی پر پابندی لگائی جاتی ہے۔ ہم اس مقالہ میں اسی نتیجہ تک پہنچے ہیں (اور اس سے پہلے دوسرے مقالات میں بھی) کہ حریت کا مفہوم وقف کے نظام میں نہایت بنیادی طور پر موجود ہے۔ اور یہاں مزید اضافہ کرتے ہیں کہ وقف میں حریت کے مفہوم کو جو چیز راسخ کرتی ہے وہ وقف کا مقاصد شریعت سے تعلق ہے۔ اور مقاصد شریعت میں سے ایک حریت بھی ہے

۱۔ محمد قدری باشا، قانون العدل و الانصاف للقضاء علی مشکلات الاوقاف (قاہرہ، مکتبۃ الابرار، طبع پنجم،

جس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ واقف کو آزادی دی جائے کہ وہ دفع مفسد اور جلب منافع پر مبنی مقاصد شریعت کے حصول کے لئے جیسے چاہے تصرف کرے۔

۲۰ء کی دہائی میں جب مصر، شام اور ترکی میں پرائیویٹ اوقاف کے انجام پر بڑی بحث چھڑی ہوئی تھی تب بھی مقاصد کی نقطہ نظر تقریباً غائب رہا۔ ایک فریق تو لادین عناصر کا تھا جن کیلئے شریعت اور مقاصد کی کوئی اہمیت تھی ہی نہیں۔ لیکن دوسرے فریق نے بھی جس کی نمائندگی مصر میں شیخ محمد نجیح مطیعی اور دمشق میں جمعیت العلماء کر رہے تھے، اوقاف کے دفاع میں مقاصد شریعت کے بجائے اصول فقہ کے نقطہ نظر پر عمل کیا۔ اصل میں انکے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ اوقاف پر جو شدید حملہ ہو رہا ہے اور جس کا مقصد ان کا مکمل خاتمہ ہے اس کا دفاع کیا جائے۔ اور اس حالت میں مقاصد کی نظریہ جنگ نہیں جتا سکتا تھا۔ اس جنگ کے دوران ازہر سے ۱۹۲۹ء سے لے کر ۱۹۳۳ء تک وقف کے موضوع پر ۱۲ مقالات پر ڈاکٹریٹ کی سندیں دی گئیں۔ پھر ۱۹۴۹ء میں مدرسۃ القضاء الشرعی سے ایک اور دی گئی۔ ان سب مقالات کا رخ وقف کا دفاع ہے۔ کسی ایک نے واقفین کی شرطوں کے انحراف پر تنقید نہیں کی۔ صرف استثنائی طور پر وقف کی نگرانی اور اس کے انتظام کی شرط پر کچھ نقد کی نظر ڈالی گئی ہے۔<sup>۲</sup> لیکن مصارف اور وقف کی آمدنی سے متعلق شرط کو انہوں نے چھونے کی ہمت نہیں کی۔

مگر پھر کچھ ہی عرصے کے بعد مقاصد شریعت کو اصلاحی مہم کار ہنما بنانے کی آوازیں اٹھنے لگیں۔<sup>۳</sup> اور کئی ایسی علمی تحقیقات و مطالعات سامنے آئے جو اوقاف کی اصلاح کے سلسلے میں

۱۔ اس معرکہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ابراہیم خانم، الاوقاف، مذکورہ ماخذ، صفحہ: ۴۲۳-۴۳۴۔  
 ۲۔ مثلاً ثیابوی کا مذکورہ رسالہ دیکھئے۔ انہوں نے واقف کی شرطوں کی مخالفت کیلئے تین حالتیں ذکر کی ہیں۔ جو تبدیلی، متولی کی معزولی کے قاضی کے اختیار اور وقف کے سامان کو کرایے پر دینے سے متعلق ہیں۔ صفحہ ۶۴-۶۵۔  
 ۳۔ اس کے داعیوں میں محمد فرید وجدی تھے، ان کا مقالہ بعنوان: ہل بلغی الوقف الاصلی، دیکھیں جو مجلہ الاذہر، جلد ہشتم، شمارہ صفر ۱۳۵۶ھ، مطابق ۱۹۳۷ء صفحہ ۱۲۹۔

مقاصدی نقطہ نظر کے حامی تھے۔ ان میں شیخ ابوزہرہ، شیخ علی الخفیف، شیخ احمد ابراہیم اور شیخ سنبوری کی تحریریں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مگر افسوس اکثر ممالک میں حکومت نے نظام اوقاف میں دخل اندازی کی اور نہ مقاصد شریعت کا خیال رکھا اور نہ ان تحقیقات میں مندرج علماء کے اجتہادات کو ملحوظ رکھا۔ انہوں نے پرائیویٹ اوقاف کا خاتمہ کر دیا، جیسا کہ مصر، سیریا اور ترکی میں ہوا۔ اور ان ممالک میں اور دیگر جگہوں پر بھی رفاہی اوقاف پر بھی بہت سی پابندیاں لگائی گئیں اور ان کو حکومتی کنٹرول میں لے لیا گیا اس سلسلے میں بہت سے نئے قوانین بنائے گئے جن کا مقصد قطعاً اوقاف کی کارکردگی میں اضافہ یا ان کی کارکردگی کو مقاصد سے قریب کرنا نہیں تھا، بلکہ اکثر مقاصد اور اوقاف کے درمیان بڑی خلیجیں قائم کرنا بلکہ پورے وقف کے نظام کو دفن کرنا اور نئے اوقاف کا راستہ بند کرنا تھا، چاہے وہ عمومی نفع کے لئے ہی کیوں نہ ہوں، جیسا کہ تیونس میں سن پچاس کی دہائی سے ہوتا آتا۔ اب تو اکثر ملکوں کا حال یہ ہے کہ وقف دوزنجیروں میں قید ہے، پہلی زنجیر وہ ان نامعقول قانونی بندشوں کی ہے، جنہوں نے وقف کو نہایت مشکل بنا دیا ہے۔ اگر کوئی ان بندشوں سے گلو خلاصی پا بھی لے تو دوسری زنجیر سرکاری ملازمین کی خوشامد اور آفسوں کے چکر اور طویل و پیچیدہ کارروائیوں کی ہے جو اس سے توبہ تو ضرور کر دیتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکثر ممالک میں وقف کی کارکردگی پست ہو گئی ہے اور اس کے اجتماعی اور اقتصادی فائدوں کا سرچشمہ بند ہو گیا ہے۔ اور جو باقی ماندہ اوقاف ہیں بھی ان کا شریعت کے مقاصد اور وقف کے مصالح سے کوئی تعلق نہیں بچا ہے۔<sup>۲</sup>

۱ ہمارے پاس موثوق اطلاعات ہیں کہ جامع زیتونہ پر وقف ۲۰۰۰۰ کی تعداد میں کتابوں کو آزادی کے فوراً بعد تیونس نیشنل لائبریری لے جایا گیا اور زیتونہ کی بہت سی عمارتیں نیشنل یونیورسٹی کے استعمال میں لے لی گئیں۔  
 ۲ ادھر تقریباً دس سال سے بعض اسلامی ممالک مثلاً ترکی، ایران، ملیشیا اور بعض خلیجی ممالک میں اوقاف کی کارکردگی بہتر بنانے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ سنہ ۱۹۹۸ء اور ۲۰۰۲ء کے درمیان ہم نے بھی کویتی حکومت کی ان کوششوں میں کچھ تعاون کیا ہے جو OIC تنظیم اسلامی ممالک اور مجلس وزراء اوقاف کے ذریعہ کر رہی ہے۔

ہمارے مقالہ کا اصل اور مرکزی سوال یہ ہے کہ معاصر اسلامی معاشروں میں مقاصدی نقطہ نظر سے اوقاف کے نظام میں کیا بہتری آسکتی ہے۔ اور مقاصد اوقاف کے لئے کون سے نئے آفاق کا دروازہ کھولتے ہیں۔

اس سوال پر بحث کے لئے ایک طویل مقالے کی ضرورت ہے۔ مختصر یہ ہے کہ مقاصد اوقاف کے لئے پورے شہری معاشرے (Civil Society) کا قومی و بین الاقوامی افق ہے۔ اور جتنا ہم غور کرتے جاتے ہیں واضح ہوتا جاتا ہے کہ وقف اور اسلام کے دیگر فائز احکام میں وہی انسانیت نواز روح کارفرما ہے جو معاصر سول سوسائٹی کا نظریہ خصوصاً اور کم از کم افکار و تصورات کی حد تک ہے اور ہونا چاہئے۔ اور ہم اس نظریہ کی بنیاد پر اسلامی نظام اور خصوصاً وقف اور اس کے مقاصد کو آگے بڑھا سکتے ہیں۔ مگر یہ جب ہی ہے جب ہم وقف پر مقاصدی نقطہ نظر سے از سر نو غور و فکر کریں، اور عملی و علمی سطح پر مقاصد کو رہنما بنائیں اور اوقاف کے استعمار اور ان کی آمدنیوں کے خرچ میں اس کے مطابق عمل کریں، اس لئے کہ مقاصد شریعت مبنی بر فطرت ہیں اور ان کا عمومی ہدف نظم عالم کی اصلاح اور انسانیت کی اصلاح ہے۔ آج پرائیویٹ سیکٹر کے عروج کا دور ہے۔ اس لئے توقع ہے کہ مستقبل میں وقف سے نئے اور وسیع تر کردار کی توقع کی جائے۔ نظام وقف کے ارتقا اور اس کے لئے نئے آفاق کی تلاش کے سلسلے میں تین بنیادی باتوں کی ضرورت ہے۔

(۱) مقامی اور عالمی سطح پر وقف کے تصور کو خصوصاً اور عمومی طور پر فائز عمل کو مقاصد شریعت سے وابستہ کرنا، اس کے لئے تحقیقی علمی تربیتی سطحوں پر اور ذرائع ابلاغ کے ذریعہ ذہن سازی کی جائے۔

(۲) نئی صورت حال کے پس منظر میں وقف کی ترجیحات کی معیار بندی کی کوشش ہونی چاہئے۔ تاکہ اس سے وقف کرنے والے وقف اور اس کے مصارف کی تحدید میں رہنمائی حاصل



کریں۔ اس معیار بندی کے عمل میں مقاصد کو فیصلہ کن اور رہنما اصول قرار دیا جائے۔ اور اس کے ذریعہ اجتماعی سطح پر مقاصد شریعت کے حصول کی کوشش کی جائے۔

(۳) قانون وقف کی تدوین جس کی بنیاد مقاصد شریعت پر ہو جس سے وہ مسلم ریاستیں فائدہ اٹھائیں جن کے پاس آج تک کوئی قانون وقف نہیں ہے۔ لیکن وہ اس کے لئے قانون سازی کرنا چاہتی ہیں۔ اس سے مسلم ممالک کے دوسرے قوانین کو بھی فائدہ پہنچنے کی توقع کی جاسکتی ہے۔ مثلاً پرائیویٹ سوسائٹیوں اور غیر حکومتی تنظیموں رفاہی اداروں اور وراثت اور احوال شخصیہ کے قوانین میں اس سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ راقم سطور کی نظر میں مقاصد کی نظریہ اوقاف کے مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے از سر نو غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ واللہ اعلم۔

## فهرست آخذ

- (١) ابراهيم البيومى غانم، الاوقاف والسياسية فى مصر (قاهره، دار الشرق، ١٩٩٨)
- (٢) نحو تفعيل دور نظام الوقف فى توثيق علاقة المجتمع والدولة، مجلة المستقبل العربى (بيروت) مركز دراسات الوحدة العربية..... العدد ٢٦٦-٢٠٠١/٣
- (٣) تقاليد نظام الوقف فى رمضان: تاملات فى علاقة المندوب بالواجب فى الممارسة الاجتماعية للتكاليف الشرعية (دراسة منشورة على موقع اسلام اون لاين:  
[Islamonline.net/vol-arabic/qadaya/ramadan2.asp](http://Islamonline.net/vol-arabic/qadaya/ramadan2.asp)
- (٤) ابواسحاق الشاطبى، الموافقات فى اصول الشريعة، و عليه شرح الشيخ عبدالله دراز (بيروت: دارالمعرفة، ب ت)
- (٥) ابوبكر احمد بن عمرو الشيبانى، كتاب احكام الاوقاف (القاهرة، مطبعة ديوان عموم الاوقاف المصرية، ١٣٢١هـ - ١٩٠٢ع)
- (٦) ابوالمعالي الجوينى، غياث الامم فى التياث الظلم، تحقيق و دراسة فواد عبدالمنعم و مصطفى حلمى (الاسكندرية: دارالدعوة، د ت)
- (٧) احمد عبدالرحمن البنا: الفتح الربانى لترتيب مسند الامام احمد بن

- حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه (القاهرة: ب ت)
- (٨) احمد فرج السنهورى، مجموعة القوانين المصرية المختارة من الفقه الاسلامى، الجزء الثالث: فى قانون الوقف (القاهرة: مطبعة مصر ١٣٦٨هـ، ١٩٢٩)
- (٩) جمعة محمود الزريقى، تغيير مصارف الوقف: حالة وقف السور الدفاعى فى مدينة طرابلس الغرب نموذجاً، مجلة اوقاف، العدد ١، السنة الاولى، شعبان ١٣٢٢/نوفمبر ٢٠٠١ء (الكويت/الامانة العامة للأوقاف)
- (١٠) جورج مقدسى، مؤسسات العلم الاسلامية ببغداد فى القرن الخامس الهجرى، مجلة الابحاث - الجامعة الامريكية فى بيروت، السنة ١٢-الجزء ٣-و ٢، ايلول و كانون اول ١٩٦١.
- (١١) شرف الدين اسماعيل المقرى، اخلاص الناوى، تحقيق عبدالعزيز عطية زلط. (القاهرة: ١٩٩٠)
- (١٢) عبدالرحمن ابراهيم زيد الكيلانى، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبى: عرضاً و دراسة و تحليلاً. (عمان: المعهد العالمى للفكر الاسلامى، و دمشق: دار الفكر ٢٠٠٠)
- (١٣) عبداللطيف الدهيش، الكتاتيب فى الحرمين الشريفين و ما حولهما (مكة المكرمة: دار خضر للطباعة، ط ٣-١٩٩٤ء)
- (١٤) عبدالمجيد الصغير، الفكر الاصولى و اشكالية السلطة فى الاسلام:

- قراءة في نشأة علم الاصول و مقاصد الشريعة (بيروت:  
دارالمنتخب العربي، ١٩٩٣)
- ١٥) محمد ابوزهرة، محاضرات في الوقف (القاهرة: معهد الدراسات  
العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٥٩)
- ١٦) مشكلة الاوقاف، مجلة القانون و الاقتصاد، السنة السادسة، العدد  
الخامس، ١٩٣٦
- ١٧) محمد امين بن عابدين، ردالمحتار على الدر المختار، شرح تنوير  
الابصار (بيروت: دار احياء التراث العربي، د ت)
- ١٨) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الازهار،  
تحقيق محمود ابراهيم زايد، و محمود امين النواوي، (القاهرة:  
المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، لجنة احياء التراث الاسلامي،  
وزارة الاوقاف، ١٤٠٢هـ)
- ١٩) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية (تيونس: مكتبة  
الاستقامة بسوق العطارين، طبعة اولي' ١٣٦٦هـ)
- ٢٠) محمد بخيت المطيعي، المحاضرة في نظام الوقف (القاهرة: المطبعة  
السلفية السلفية و مكتبتها، ١٣٢٥هـ)
- ٢١) محمد عبدالمجيد المنياوي، رسالة في لزوم الوقف و شروطه (لنيل  
درجة التخصص في القضاء الشرعي، ١٩٣١، مخطوطة)
- ٢٢) محمد فريد وجدى: هل يلغى الوقف الاهلي، مجلة الازهر، مجلد

٨- صفر ١٣٥٦ - ١٩٣٧

(٢٣) محمد قدرى باشا، قانون العمل و الانصاف للقضاء على مشكلات الاوقاف (القاهرة: مكتبة الاهرام، الطبعة الخامسة،

(١٩٢٨-١٣٢٧)

(٢٤) نورالدين بوثورى، مقاصد الشريعة: التشريع المعاصر بين طموح

المجتهد و قصور الاجتهاد: دراسة مقارنة نقدية (بيروت: دارالطليعة

للطباعة و النشر، ٢٠٠٠)

(٢٥) ندوة مؤسسات الاوقاف فى العالم العربى و الاسلامى (بغداد: معهد

البحوث و الدراسات العربية- جامعة الدول العربية ١٣٠٣-١٩٨٣)

(٢٦) ندوة ادارة و تميمير ممتلكات الاوقاف (جدة: المعيد الاسلامى

للبحوث و التدريب، ١٩٨٩)

(٢٧) حجة وقف الاشراف برسبائى، نشرها و قدم لها و علق عليها احمد

دراج (القاهرة: المعهد الفرنسى للآثار الشرقية. ١٩٦٣)

(٢٨) حجة وقف الحاج عبده سلامة بتاريخ ١٥ ذى القعدة ١٣٠٨ - ١٨٩١

محرورة امام محكمة مصر الشرعية (سجلات وزارة الاوقاف - سجل

رقم ٢٠/أهلى مسلسل ١٥٥)

(٢٩) وثيقة وقف السلطان قايتباى على المدرسة الاشرافية وقاعة السلاح

بدمياط، تحقيق محمد محمد امين، المجلة التاريخية المصرية -

المجلد الثانى و العشرون.

- ٣٠) حجة وقف دلبرون هانم شكرى، بتاريخ ٢٤ شوال ١٣٢١ هـ  
١٩٢٣/٦/٢ أمام محكمة مصر الشرعية، (سجلات وزارة الاوقاف  
سجل ٢٩/مصر-مسلسلة ٥٢٢٢)
- ٣١) حكم الشريعة الاسلامية فى الوقف الخيرى و الاهلى: بيان من العلماء  
(القاهرة: المطبعة السلفية و مكتبتها ١٣٢٦ هـ)

پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر میساوی  
کے تبصرے





## ۱- شیخ یوسف القرضاوی اور ڈاکٹر عبدالرحمن کیلانی کے مقالے پر تبصرہ

بِسْمِ اللّٰهِ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ

شکریہ جناب اناؤنسر صاحب!

میں پہلے مؤسسۃ الفرقان خصوصاً اس کے صدر محترم جناب شیخ احمد زکی میمانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے ایک ایسے موضوع پر سمینار منعقد کیا جس کے مطالعہ اور غور و فکر کا حق ابھی تک ادا نہیں ہو سکا ہے۔

حضرات! میں سمجھتا ہوں کہ آپ اس بات میں میرے ساتھ اتفاق رکھتے ہوں گے کہ مذکورہ دونوں علماء کے مقالے علم و فکر سے لبریز تھے۔ ان حضرات نے ہم کو سمینار کے موضوع اور اس کے پس منظر سے پورے طور پر واقف کرا دیا ہے۔ میں خاص طور پر استاذ گرامی جناب ڈاکٹر یوسف قرضاوی کے مقالہ کے بارے میں عرض کروں گا کہ اس نے اسلام میں اعتدال و توازن کے فکری و عملی پہلوؤں اور مقاصد شریعت کے اس موضوع کے درمیان ربط و تعلق کو واضح کیا جو شریعت کی تعلیمات کا اجمالی خلاصہ قرار دیا جاسکتا ہے، اس اعتبار سے کہ وہ اسلام کی ان ازلی اقدار اور اصولوں کا عملی ظہور ہیں جن کا مقصد انسان اور کائنات کی عدل و قسط پر مبنی اصلاح ہے۔ مجھے دونوں مقالوں سے کوئی اصولی اختلاف بھی نہیں ہے اور کچھ اضافہ بھی مقصود نہیں ہے، لیکن میں زیر بحث موضوع پر کچھ تاثرات اور احساسات آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، خصوصاً مقاصد کے مطالعے کے لئے جس مرکز کی تاسیس کا ذکر آیا ہے اس سے متعلق کچھ باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں، میرے یہ احساسات اور تاثرات دراصل جامعہ اسلامیہ عالمیہ، ملیشیا میں میرے حقیر تجربے کا نتیجہ ہیں، جیسا کہ آپ حضرات جانتے ہیں کہ یہ جامعہ اپنے فکر کے لحاظ سے علوم کے اسلامائزیشن پر یا کہہ سکتے تمام علوم و فنون کو اسلامی بنیادوں پر قائم کرنے کے نظریے پر قائم

ہے۔ اس یونیورسٹی کا قیام عالم اسلام کے تعلیمی نظام میں جو تضاد و تقسیم بلا استثناء عام ہے اس کو ختم کرنے کی کوشش کے طور پر ہوا تھا۔ تقریباً ایک صدی کی مدت ہوئی کہ عالم اسلام کے تعلیمی نظام میں دینی و دنیوی تقسیم قائم ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ دونوں قسم کی تعلیم سے فارغ ہونے والوں میں اجنبیت کی ناقابل عبور خلیج حائل ہوتی ہے۔ اس سے ہماری ثقافتی، اجتماعی اور سیاسی زندگی میں ناپسندیدہ نتائج بلکہ بسا اوقات ٹکراؤ اور کٹکٹ کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

اس پس منظر اور اس دوری کو ختم کرنے کے لئے مخصوص علمی و فکری بنیاد پر جامعہ اسلامیہ عالمیہ ملیشیا کا قیام عمل میں آیا۔ اسی پس منظر اور مقصد کے پیش نظر جامعہ کے نصاب میں اور خصوصاً شرعی شعبوں اور اس سے متعلق انسانی اور اجتماعی علوم کے شعبوں میں مقاصد کا موضوع نصاب میں رکھا گیا۔ فقہ اور اصول فقہ میں شریعت میں پچھلے کی ڈگری کے لئے یہ لازمی مضمون ہے، اور دوسرے کورسوں میں اختیاری، اور ڈاکٹریٹ کے لیول پر نظر یہ مقاصد کا ایک نصاب تیار کیا گیا اور اس کو طالب علم کے لئے لازمی مطالعے کا حصہ بنایا گیا۔ ہمارے یہاں اس موضوع کو کس قدر اہمیت دی جا رہی ہے اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ جامعہ میں اس پر دس مقالوں کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی جا چکی ہے، حالانکہ ابھی جامعہ میں دراسات علیا کے پروگرام جلد ہی رائج ہوئے ہیں، اور ڈاکٹریٹ کا درجہ کی عمر بس ۳ سال ہے۔

## ۲- ڈاکٹر جاسر عودہ کے مقالے پر تبصرہ:

برادر ڈاکٹر عودہ نے جو موضوع اختیار کیا ہے درحقیقت مقاصد کی نقطہ نظر سے وہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس لئے کہ مقاصد کی فکر تعلیل کے مسئلہ پر علماء کے بحث و مناقشہ سے ہی وجود میں آئی ہے، اس لئے مقاصد کے موضوع پر کسی بھی فکری و تحقیقی کاوش کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعلیل کے مسئلہ سے پوری طرح آگاہی پر قائم ہو اور مقاصد پر غور و فکر کرنے والا علت کے معنی، حدود اور احکام سے اور نصوص شریعت میں اس کے کیا مظاہر ہیں اس سے پوری طرح واقف ہو۔

اس مقالہ میں ہم کو دعوت دی گئی ہے کہ احکام کو علت پر مبنی قرار دینے کے بجائے مقاصد پر مبنی قرار دیا جائے۔ میں نہیں سمجھتا کہ مقالہ نگار ناواقف ہوں گے کہ علماء کو قدیم زمانے سے ہی اس مسئلہ میں کتنا تحفظ رہا ہے۔

میرا احساس ہے کہ ان کو اس طرح نظر انداز نہیں کرنا چاہئے تھا۔ بلکہ اس کو خصوصی اہمیت دینی چاہیے تھی، اس لئے کہ ان کا مقالہ جس چیز کی دعوت دے رہا ہے اس کا اس سے بنیادی تعلق ہے۔ اس لئے کہ علماء نے حکمت کے بجائے علت پر حکم کے مدار ہونے پر جہاں گفتگو کی ہے وہاں اس مسئلہ پر طویل اور مفصل بحث کی ہے۔ اور جمہور کا فیصلہ پھر یہی ہوا ہے کہ حکم کا مدار حکمت پر نہیں ہوگا علت پر ہی ہوگا۔ جیسا کہ آمدی نے احکام میں ذکر کیا ہے۔

علماء کا نقطہ نظر قابل غور ہے، اور وہ یہ کہ انہوں نے حکمت کے غیر منضبط ہونے کی وجہ سے اس کو حکم کا مناسبت نہیں بنایا ہے۔ جب کہ علت ان کی تعریف کے مطابق ”وصف ظاہر و منضبط“ ہوتی ہے۔ ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ احکام کا دار و مدار دقیق و منضبط امور پر ہونا چاہئے تاکہ شریعت کے ساتھ خواہشات کے تابع بنا کر کھلواڑ نہ کیا جائے۔ اور یہ معلوم ہے کہ اصولی اصطلاح میں حکمت اور مقصد ایک ہی معنی و مفہوم کو ادا کرنے والی اصطلاحیں ہیں۔ لہذا ڈاکٹر عودہ کو تعمیم (Generalization) سے بچتے ہوئے اس پہلو سے مسئلہ کا گہرائی سے جائزہ لینا چاہئے تھا۔

ایک اور مسئلہ ہے جس کا اس مقالہ کی دعوت و فکر سے قریبی تعلق تھا، لیکن مقالہ نگار نے اس پر بھی تفصیل سے بحث کرنے کے بجائے سرسری تذکرہ کو کافی سمجھا، اور یہ ہے مناسبت کا مسئلہ، مناسبت کے موضوع کی زیر بحث مقالے کے لئے اہمیت یہ ہے کہ امام رازی، طوفی، اور دیگر بہت سے علماء نے مناسبت کو صرف علت کی دریافت و شناخت (كشف العلة) کے ذریعے سے آگے بڑھتے ہوئے تعلیل کا ایک مکمل نظام و نظریہ بنانے کی کوشش کی ہے۔ اور مناسبت پر کی گئی بحثوں کے درمیان ہی مقاصد کا نظریہ پیدا ہوا ہے۔ لہذا اس سے پہلو تہی کی کوئی گنجائش نہیں

تھی۔ میرے نزدیک یہ تو بالکل ضروری نہیں ہے کہ اس جیسے مسائل میں پچھلے علماء کی مکمل اتباع کی جائے، لیکن بحث و تحقیق کا تقاضا ہے کہ علمی اصولوں کے مطابق گزشتہ علماء کی آراء کا مکمل جائزہ ضرور لیا جائے۔ اور پورے موازنے کے بعد رائے قائم کی جائے، ان کو نظر انداز کر دینے سے آپ کے نظریے پر وارد علمی اشکالات اور سوالات کا دروازہ بند نہیں ہو سکے گا۔

حکمت اور مقصد کے عدم انضباط کی طرف ہم واپس آتے ہیں۔ یہی اشکال ہے جس کی وجہ سے علماء اصول حکمت کی بنیاد پر تعلیل کے منکر ہیں۔ اس سے متعلق ایک اور مسئلہ ہے اور وہ قطع و ظن کا مسئلہ ہے۔ مقالہ نے اس سے بھی کما حقہ روشنی نہیں ڈالی۔ حالانکہ شاطبی اور ابن عاشور نے اس نظریہ مقاصد کی وضاحت اور ان کی قطعیت اور اثبات کے مطلوب منہج پر بحث کے دوران اس مسئلہ کے ہر پہلو پر گفتگو کی ہے۔ ان دونوں علماء اعلام کے افادات سے اگر فائدہ اٹھایا جاتا تو مقالہ زیادہ دقیق اور مربوط ہوتا۔

ان بنیادی ملاحظات کے بعد کچھ ثانوی قسم کی باتیں بھی ہیں، جن کو میں دو نقاط میں بیان کرتا ہوں۔

الف- ڈاکٹر عودہ نے ذکر کیا ہے کہ غزالی نے زنا میں اکراہ کو عذر تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، جب کہ جان بچانے کے لئے شراب پینے کی اجازت دی ہے۔ مجھے پتہ نہیں کہ اس میں اشکال کا سبب کیا ہے۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ سمیت بہت سے علماء کا یہ خیال ہے کہ زنا اکراہ سے نہیں کروایا جاسکتا، حقیقت پر مبنی ہے۔ زنا (جس کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی حرام عورت سے اپنی خواہش پوری کرے) کسی مرد کی خود شہوت اور انتشار آلہ (Erection) کے بغیر نہیں وجود میں آسکتا۔ اور شہوت اور انتشار آلہ اکراہ سے وجود میں نہیں آسکتے۔ عورت کا معاملہ اس کے بالکل برخلاف ہے۔ اس کی شہوت بھڑکے یا نہ بھڑکے اس کے ساتھ زنا کیا جاسکتا ہے۔ یہ منطق مبنی بر واقعہ ہونے کے علاوہ اس بہانے کا سدباب بھی کر دیتی ہے کہ جب کوئی پکڑا جائے کہہ

دے کہ عورت نے مجھے مجبور کیا تھا اور میں نے اکراہ کے دباؤ میں یہ عمل کیا۔ بہر حال غزالی اور دیگر علماء کا خیال مبنی پر حقیقت اور حفاظت نسل کے مقصد کے پیش نظر ہے کہ کوئی مرد زنا بالجبر کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اسلئے امام غزالی پر ڈاکٹر عودہ کا اعتراض بے محل ہے۔

ب۔ مقالہ نگار کا کہنا ہے کہ امام غزالی نے مقاصد ضروریہ کو مصالحہ مرسلہ کہا ہے، یہ بات غیر دقیق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مستصفی کے باب الاستصلاح میں ضروریات کے موضوع پر کلام کیا گیا ہے۔ اور اس باب کو غزالی نے اپنی اصطلاح کے مطابق ”الاصول الموصومۃ“ کے ذیل میں درج کیا ہے۔ لیکن ان کا مقصود اس مصلحت کا بیان ہے جس کے لئے احکام شریعت رکھے گئے ہیں اور یہ شریعت کی مقصود مصلحت کی ایک تعبیر ہی تو ہے۔

اگر مقالہ نگار امام غزالی کے کلام کو ”شفاء العلیل“ سے مربوط کر کے دیکھتے تو ایسا غیر دقیق

بیان نہ دیتے۔

### ۳۔ ڈاکٹر ابراہیم بیومی غانم کے مقالہ پر تبصرہ:

یقیناً وقف کا موضوع جس پر ڈاکٹر ابراہیم نے بہترین مقالہ پڑھا، امت کے ان نہایت حساس مسائل میں سے ہے جن میں اس کو ماضی قریب میں لادینی اور مغرب پرست طاقتوں کے ہاتھ معاشرے کی تجدید اور ارتقا کے نام پر سخت مصائب میں مبتلا کیا گیا ہے۔ کچھ حکومتوں نے اگر اوقاف قبضے کر کے برباد کر دیئے ہیں یا ان کو اپنے اصل مصارف سے ہٹا کر دوسری جگہوں پر خرچ کیا ہے۔ تو دوسری کچھ حکومتوں نے وقف کے صیغہ کو ہی ختم کر دیا ہے۔ اس طرح مسلم معاشروں کو خود کفالت اور استقلال کے اہم ذریعہ سے محروم کر دیا گیا ہے۔ اس طرح معاشرہ مکمل طور پر ریاست اور حکومت کا دست نگر اور تابع ہو کر رہ گیا ہے۔ اگر حکومت اور ریاست کا سقوط ہو تو پورا معاشرہ بکھر جائے گا۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ یہ مغرب زدہ طبقات نے جن کے ہاتھوں بہت سی مسلم

ریاستوں میں وقت کا نظام برباد ہوا ہے، مغربی تہذیب سے اس کا ایک بہتر پہلو یعنی سول سوسائٹی کی تنظیم و تقویت اور اس کو ریاست کے دست نگر بننے سے بچانے کے انتظامات نہیں لئے۔ مغرب نے رفاہی اداروں کے لئے صرف قانونی انتظامات ہی نہیں کئے بلکہ مختلف طریقوں سے ان کی ہمت افزائی بھی کی، مثلاً ان کا رجسٹریشن آسان بنایا گیا، ان کو مختلف ٹیکسوں میں چھوٹ دی گئی وغیرہ..... مغربی تہذیب کا یہ تجربہ کسی ایک یا چند میدانوں کے ساتھ خاص نہیں تھا، بلکہ یتیموں کی کفالت، معذوروں کی مدد سے لے کر صحت، تعلیم، اور علمی تحقیق و ایجاد تک زندگی کے ہر پہلو کو محیط ہے۔ مگر افسوس ہمارے جدیدیت کے علم بردار طبقے سے سوائے اپنے معاشرے کو فقیر و محتاج بنانے اور اس کو زندگی و طاقت کے ہر مادی و معنوی سرچشمے سے محروم کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں بن پڑا۔ اس نے ایک طرف تو امت کی تاریخ کی اس سنہری کڑی کو بھی توڑ ڈالا جس نے وقف کی شکل میں بڑا بوجھ اٹھایا ہوا تھا۔ اور دوسری طرف اس نے مغربی تہذیب سے رفاہی اداروں کا وہ نظام بھی نہیں سیکھا جس کا اس کی معاشرتی، علمی اور ثقافتی ترقی میں بڑا حصہ ہے۔

یقیناً اور فطری طور پر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہماری تاریخ میں اوقاف کا نظام ناقص اور کمیوں سے بالکل پاک تھا، بلکہ محکمہ اوقاف کے ریکارڈ اور نوازل و فتاویٰ کی کتابیں گواہ ہیں کہ اوقاف کو بد نظمی، خیانت بلکہ مکمل طور پر ضائع ہو جانے تک کے مسائل اور خطرات کا سامنا تھا ان مسائل پر تنگ نظری اور کم فہمی کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ خصوصاً آخری زمانوں میں تو وقف کے معنی اور اس کی وسعتوں کو نہیں سمجھا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وقف کا دائرہ مساجد وغیرہ چند چیزوں تک محدود ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح مختلف ممالک میں (مثلاً تیونس میں) اوقاف کا خاتمہ کرنے والوں کے لئے اوقاف کی بد نظمی اور انتشار نے بہانے کا نام بھی دیا۔ ڈاکٹر ابراہیم کے مقالہ کا ایک بڑا حصہ واقف کی شرطوں کے اوپر مذکور تھا۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ اوقاف کی مشکلات کا نہایت معمولی حصہ ہے۔ مگر یہ صحیح ہے کہ وقف کے مسئلہ پر مقاصد شریعت کی روشنی میں غور

کرنے سے اوقاف کا بہتر اور وسیع تر استعمال اور افادیت کی گنجائش نکل سکتی ہیں۔ مگر میری رائے یہ ہے کہ واقف کی شروط کی رعایت حقیقی مسئلہ نہیں ہے جیسا کہ برادر م ڈاکٹر ابراہیم کا خیال ہے بلکہ میرے نزدیک معاملہ برعکس ہے، میری رائے یہ ہے کہ وقف کی شرطوں کی رعایت ایک اہم اصول ہے۔ جس کا لحاظ رکھنا چاہئے، جو وقف کرنے اس کی مرضی اور اختیار کی پابندی ضروری ہے۔ اس لئے جس کی ہم کو ضرورت ہے وہ یہ نہیں ہے کہ یہ فتویٰ حاصل کیا جائے کہ وقف کرنے والے کی شرطوں کی پابندی کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ضرورت ہے کہ وقف اور اس کی اہمیت سے متعلق مسلمانوں کی ذہنیت بدلنے کی ضرورت ہے اور ان کو یہ سمجھانے کی ضرورت ہے کہ وقف کے معنی اور مقاصد و اہداف کیا ہیں اور اس سلسلے میں شریعت کے مقاصد کیا ہیں؟ تاکہ جو شخص بھی کچھ وقف کرنے کا ارادہ کر لے تو وہ اس کے لئے مناسب اور اچھی شرطیں لگائے۔ بہر حال واقف کی شرطوں کی رعایت اور پابندی ہی سے اوقاف کو ضیاع اور کھلوڑ سے بچایا جاسکتا ہے۔

#### ۴- ڈاکٹر حسن محمد جابر کے مقالہ پر تبصرہ:

موصوف کے مقالہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ شیعہ کے یہاں مقاصدی فکر پر بحث نہیں پائی جاتی ہے، میرے نزدیک علی الاطلاق ایسا کہنا صحیح نہیں ہے، یہ صحیح نہیں ہے کہ شیعہوں کے یہاں اسلامی فکر کے افق پر مقاصدی فکر موجود ہی نہیں ہے، واقعتاً مجھے حیرت ہے کہ موصوف نے کیسے شریعت کے مقاصد و غایات کے فہم کی ان شاندار کوششوں کو کیسے نظر انداز کر دیا جو بعض معاصر یا ماضی قریب کے بزرگ علماء نے کی ہیں، مثلاً علامہ محمد باقر الصدر، شیخ محمد حسین فضل اللہ اور ان کے ممتاز تلامذہ کی کوششیں لائق قدر ہیں، ان حضرات کے یہاں شریعت کے اس پہلو کا گہرا ادراک ملتا ہے۔ مقاصد کی طرف توجہ صرف عرب کے شیعہ علماء کے یہاں ہی نہیں ہے بلکہ ایران کے علمی رجحانات کا مطالعہ کرنے والا ضرور واقف ہوگا کہ وہاں بھی کبھی فلسفہ اور کبھی غایات الفقہ کے نام سے یہ رجحان اور فکر مکمل وجود اور تخریک رکھتا ہے۔

## ۵- ڈاکٹر سیف الدین عبدالفتاح کے مقالہ پر تبصرہ:

ڈاکٹر سیف الدین کا مقالہ نہایت قدر افزائی اور غور و فکر کے لائق ہے، اس مقالہ میں اس خالص فقہی دائرے سے نکلنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں مقاصد کی تحقیقات عموماً منحصر رہی ہیں۔ مقالہ کی کوشش ہے کہ سیاسی نظریات اور افکار کو مقاصد پر یعنی اسلامی اقدار کے رنگ میں رنگا جائے۔ درحقیقت سارے ہی اجتماعی علوم (Social Sciences) اسی طور پر خدمت کے محتاج ہیں۔ بعض اہل قلم اسلامی فقہ پر تصوراتی اور اطلاقی ہونے کا عیب لگاتے ہیں، مجھے لگتا ہے کہ شیخ محمد طاہر ابن عاشور کو اپنی مشہور کتاب کی تالیف کے وقت اس کا خیال رہا ہوگا۔ تبھی انہوں نے مقاصد شریعت کے مفہوم کو فطرت کے مفہوم سے ہم آہنگ بتایا ہے۔ سارے اجتماعی علوم بشمول سیاسیات انسانی فطرت کے خاص فہم اور نقطہ نظر پر مبنی ہوتے ہیں۔ چاہے ان علوم کی تشکیل میں ان افکار اور نقطہ ہائے نظر کو کھل کر بیان کر دیا جائے یا دبا دیا جائے۔ ہم یہ نہیں مانتے کہ یہ سارے علوم موضوعی اور غیر جانبدارانہ طرز مطالعہ پر مبنی ہیں اور ان کے طریقہ مطالعہ کے تحت کچھ فلسفیانہ افکار اور اقدار کا رفرما اور رہنما نہیں ہیں۔ لہذا مغرب سے ہم کو جو علوم اجتماعیہ ملے ہیں وہ کچھ نظریات، ماڈلس اور ایک خاص طرز فکر کا مجموعہ ہیں جن کے اندر انسان اور کائنات کے بارے میں کچھ خاص زاویہ نگاہ اور فلسفیانہ افکار اور مخصوص نظام اقدار کی روح موجود ہے۔

ڈاکٹر سیف الدین کے مقالہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اسلامی نظریہ مقاصد کے نقطہ نظر سے علم سیاسیات بلکہ سارے اجتماعی علوم کی تشکیل نو کا داعی اور اس کے بنیادی افکار و مفاہیم کی تجدید کی آواز ہے۔ میری رائے ہے کہ یہ علوم کے اسلامائزیشن اور ان کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرنے کے لئے ضروری ابتداء ہے۔ اس کا فطری تقاضا ہے کہ مقاصد شریعت اور ان کی نظریہ سازی میں سلف کے فہم و فکر کے نتائج پر اکتفا اور قناعت کے بجائے راہ اجتہاد پر قدم آگے بڑھائے جائیں۔



پروفیسر ڈاکٹر کمال الدین امام  
کے تبصرے



## ۱- پہلی مجلس:

استاذ گرامی ڈاکٹر قرضاوی کے گراں قدر مقالے پر میں کوئی تبصرہ کرنے کے لائق اپنے آپ کو نہیں سمجھتا۔ مجھے برادر م عبد الرحمن کیلانی کے مقالے کے بارے میں دوستانہ بے تکلفی کے انداز میں مقاصد فکر کے منجی انضباط کے سلسلے میں کچھ عرض کرنا ہے۔ مندرجہ ذیل نقاط عرض ہیں:

۱- کسی بھی اصطلاح کے علمی جائزے کے لئے اس کی تعریف و تنقیح ضروری ہوتی ہے، اس لئے مجھے ڈاکٹر کیلانی سے مقاصد طرز فکر کی علمی تنقیح کی توقع تھی۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ اس طرح اصولی قواعد اور قواعد فقہیہ کے ساتھ اس کے موازنے کے لئے ایسا ضروری تھا۔ انہوں نے جو قواعد ذکر کئے ان میں کچھ علت سے متعلق تھے اور کچھ مصلحت سے اور دیگر افعال کے نتائج سے۔

۲- موصوف نے اشارہ کیا کہ امام شاطبی نے ”المعانی الکلیۃ“ کو جزئیات سے مستغنی کرنے والی دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے۔ میرے نزدیک شاطبی نے اس اصطلاح سے استقراء تام سے دریافت کئے جانے والے حقائق مراد لئے ہیں۔ ان کے دلیل ہونے کی وجہ ان کا مقصد ہونا نہیں بلکہ استقراء تام ہے۔ اور دونوں باتوں میں فرق ہے۔

۳- ”الامور بمقاصدھا“ کے قاعدہ کے ذکر کے وقت مقصد اور نیت میں فرق ضروری تھا۔ نیت مکلف کا عمل ہے اور مقصد نص کی کیفیت و صفت، ہر فعل کی صحت کے لئے نیت کی ضرورت ہے چاہے مقصد کا علم ہو یا نہ ہو۔

۴- انہوں نے عرف پر جو بحث کی ہے اس میں میری رائے یہ ہے کہ ”اطراد“ کے معنی تکرار کے ہیں، اور ”غلبہ“ میں لازمی ہونے کا احساس ہے نہ کہ صرف کثرت و تکرار استعمال۔

## شام کی پہلی مجلس:

شکر یہ! کہ اس ابتدائی درجہ کے مختصر سے مقالے پر خوب مباحثہ ہو۔ اہل علم کے درمیان علم کا رشتہ و محبت ہے۔

۱- استاذ گرامی پروفیسر زحیلی نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مقصد اور نیت میں فرق ہے۔ میں نے بھی صاف اشارہ کیا تھا کہ فقہاء مقصد اور نیت سے الگ الگ چیزیں مراد لیتے ہیں۔ لیکن الامور بمقاصدھا، میں الف لام جنس کا ہونے کی وجہ سے اس قاعدے کے بہت سے دوسرے آفاق کھلتے ہیں، جن میں سے ایک مقاصد شریعت بھی ہے۔ شیخ خضریٰ نے امام محمد عبدہ کے ایما پر شاطبی کی الموافقات سے لے کر اس کو اپنی کتاب ”اصول الفقہ“ میں شامل کیا تھا۔ بظاہر شیخ موسیٰ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مصر میں اصول فقہ کے ضمن میں مقاصد کو شامل کیا ہے۔ مگر شیخ طاہر جزائری کی کتاب ابھی تک مخطوطہ ہے۔ مقاصد کے موضوع پر جدید دور میں جو پہلی مستقل کتاب لکھی گئی وہ محمد منیر عمران کا رسالہ ہے جو ۱۹۳۰ء میں شائع ہوا۔

۲- صدیق عزیز ڈاکٹر کیلانی کی تعلیقات بڑی اہم ہیں۔ لیکن وہ عبادات کی تعلیل میں میری کہی ہوئی باتوں کی تائید ہی ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ مقاصد کا وجود عصر نبوی سے ہی ہے، بر محل ہے۔ میں نے بھی کہا تھا کہ مقاصد اسلامی شریعت کے نزول کے وقت ہی پائے جاتے ہیں۔ مقاصد کی تاریخ کی مشکلات سے میری مراد یہ ہے کہ اس موضوع کی اولین تالیفات میں سے اکثر عام بائبلین کی دست رس سے دور ہیں۔ بلکہ بعض تو مفقود ہیں، مسئلہ صرف مذاہب اربعہ کی کتابوں کا نہیں بلکہ دیگر موجود اور غیر موجود مذاہب کا بھی ہے۔ اس بنا پر کسی محقق کے تاریخ کی مقاصد کی مکمل دریافت ایک مشکل راستے پر چلنے کے مترادف ہے۔

۳- ڈاکٹر احمد یوسف کا مقاصدی فکر سے متعلق پہلے باب کے بارے میں یہ فرمانا صحیح ہے کہ میرے مقالے میں عبادات کے مقاصد پر کلام ناقص ہے۔ شیخ قرضادی نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ امید ہے کہ میں فقہاء کے یہاں عبادات پر مقاصد کے نقطہ نظر سے جو کام ملتا ہے اس پر ایک تیسری فصل کا اضافہ کر سکوں گا۔ خصوصاً اس لئے کہ علماء بیان اور فقہاء نے مقاصد کے دائرے میں اس قدر وسعت محسوس کی ہے کہ ترتیب و ترکیب اور ربط کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے قرآن کی ہر سورت کا کوئی بنیادی محور و مقصد بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر سلوئی سلیم العوا کے وقیع مقالے سے مجھے اس طرف توجہ و التفات ہوا۔

۴- ڈاکٹر فیصل مولوی کی بات سے مجھے پورا اتفاق ہے۔ میں نے بھی یہی بات کہی تھی کہ احناف کے نزدیک عبادات و معاملات دونوں میں اصل ”تعلیل“، یعنی احکام کا مبنی پر علت ہونا ہے۔

۵- برادر ڈاکٹر نور الدین خادمی کی بات بھی بڑی حد تک قابل اختلاف نہیں ہے، مقاصد کو دلیل ماننے پر ان کے سوال کے مختلف جواب ہیں۔ ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ کچھ شروط اور ضوابط کے ساتھ یہ دلیل ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ فقہی قاعدہ ”الامور بمقاصدھا“ کو علماء مقاصد کے قواعد میں سے بتلاتے ہیں۔ یہ ان کا اجتہاد ہے۔ جس سے ہم کو اختلاف ہے۔ اس لئے کہ اس قاعدہ کا ماخذ ”انما الاعمال بالنیات“ کی حدیث ہے۔ تو یہ حدیث تو نیت اور اس کی اہمیت کے سلسلے میں صریح ہے۔ لیکن یہ مقاصد کی اہمیت بتاتی ہے۔

۶- استاذ گرامی ڈاکٹر پیشم الخیاط کے لئے میرے دل میں بڑا احترام اور محبت ہے۔ لیکن انہوں نے جو باتیں فرمائیں میرے مقالے میں سب موجود ہیں۔ خصوصاً بدعت کے

قاعدہ کے بارے میں۔ اس موقع سے میں ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز کی کتاب ”السنة  
والبدعة“ کی طرف توجہ دلاؤں گا۔ اس میں سنت و بدعت کے موضوع پر بڑی گہری گفتگو  
کی گئی ہے۔ مگر افسوس کہ سنہ تیس کی دہائی میں شائع ہونے والی یہ کتاب مکمل نہیں ہو سکی۔

### تیسری مجلس:

صبح میں نے ڈاکٹر کیلانی سے کچھ بے تکلف گفتگو کی تھی۔ اس وقت برادر ڈاکٹر ابراہیم  
غانم سے ہلکی پھلکی ناراضگی ہوگی اور برادر م سیف عبدالفتاح سے تو جھگڑا ہونا ہے۔  
برادر ابراہیم سے تین شکایتیں ہیں:

۱- اپنے شاندار مقالے میں انہوں نے واقف کی شرائط کے مسئلہ کا معاشرتی زاویہ سے  
مطالعہ کیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ کوئی توجیہ نہیں کر پارہے ہیں کہ واقف کی شرطوں کو  
شارع کے حکم کے ہم پلہ تقدس کا مقام کیوں عطا کر دیا گیا ہے۔ میرا کہنا ہے کہ اگر وہ  
احناف کے یہاں تصرف کے وقت عائد کی گئی شرطوں کے نظریہ کا مطالعہ کرتے تو وہ  
دیکھتے فقہ حنفی کا نظریہ نہایت مضبوط بنیادوں پر قائم ہے۔

۲- انہوں نے قدری پاشا کے بارے میں کہا ہے کہ فقہ کو قانونی انداز سے مرتب کرنے کی  
ان کوشش کی ایک فقہی اصلاح ہے۔ میری رائے ہے کہ یہ کام دراصل اس زمانے میں  
قضا کے انتشار و اختلاف کی کوشش کے ضمن کی گئی ایک کوشش تھی جس کا مقصد عدالتی  
فیصلوں کو فقہ حنفی کے راجح قول کا پابند بنانا تھا۔ جدید دور میں یہ کام قدری پاشا کے ذریعہ  
انجام پایا۔

۳- انہوں نے ابن عاشور کے بارے میں کہا ہے کہ انہوں نے شاطبی سے اختلاف کیا ہے۔  
شاطبی نے وقف کو ضروریات میں جب کہ ابن عاشور نے حاجیات میں شمار کیا ہے۔  
اجتماعی اور سیاسی نقطہ نظر سے خصوصاً یہ محل نظر ہے۔ حافظہ کی کسی غلطی سے بچنے کے لئے

میں نے ابھی ابھی ابن عاشور کی مقاصد دوبارہ دیکھی ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ انہوں نے یہاں حاجیات کا لفظ حاجات کے معنی میں بولا ہے۔ جو کبھی اس سے مختلف بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ خود انہوں نے اپنی کتاب ”مقاصد الشریعہ“ میں لکھا ہے۔

### چوتھی مجلس، جمعرات کی صبح:

برادر مہر پروفیسر ڈاکٹر حسن جابر نے اپنے نقطہ نظر پر ایک پُر از ذہانت مقالہ پڑھا۔ اس پر شیعہ فقہ کی رو سے مباحثہ کی گنجائش ہے۔ مگر زیدی فقہ کی رو سے یہ صحیح نہیں ہے۔ صرف صلیحی حکومت کی مثال کافی ہے۔ اسی طرح اسماعیلی فرقہ کے اعتبار سے بھی صحیح نہیں ہے، اس کی مثال اسلامی تاریخ کی مشہور فاطمی حکومت ہے۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ شیعہ حکومت اور اپوزیشن دونوں میں رہے ہیں۔

مقاصدی نقطہ نظر سے انہوں نے قدیم و جدید دور میں فقہ شیعہ کا تذکرہ کیا ہے۔ میں طوسی سے قبل امام جنید کا تذکرہ کروں گا کہ انہوں نے قیاس کیا ہے۔ اور طوسی کے بعد کے دور میں ابن ادریس کی کتاب ”السرائر“ اور ابن زہرہ کی ”غنیۃ“ النزوع فی الاصول والفروع“ دیکھیں۔ نیز الوحید البھیبہانی سے لے کر تقی انصاری، تقی الدین حکیم، باقر الصدر اور مہدی شمس الدین تک سب کے یہاں یہ چیز ملتی ہے۔ بلکہ ”لا ضرر ولا ضرار“ کے قاعدہ کی شرح سے تو شیعہ امامیہ کالٹریچ بھر پڑا ہے۔ ان سب کا تقاضا ہے کہ ایک طرف فقہ کا از سر نو مطالعہ کیا جائے اور دوسری طرف مقاصد کے اعتبار کا پھر جائزہ لیا جائے۔





ڈاکٹر و صبحہ الزحیلی  
کے تبصرے



ڈاکٹر یوسف القرضاوی اور ڈاکٹر عبدالرحمن کیلانی کے مقالات پر تبصرہ:  
مقاصد شریعت کے مطالعہ اور تحقیق کے لئے مرکز کے قیام کی تجویز لائق صد آفریں ہے،  
اس لئے کہ ضوابط کے ساتھ مقاصد کا ہمہ گیر مطالعہ امام شاطبی کے اصول و منہج پر اصول فقہ کی تشکیل  
نو میں مددگار ہوگا۔

دونوں گراں قدر علماء کے مقالات نہایت اہم ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے  
ہیں، کلی مقاصد اور جزئی نصوص دونوں کا مطالعہ اہم ہے۔ میری تجویز ہے کہ ”المدرسة  
المتوسطة“ کے منہج کے مثبت پہلوؤں پر زور دینے کی ضرورت ہے۔ جن مکاتب فکر کو شیخ نے  
”جدید ظاہری“ اور ”جدید معطلہ“ کہا ہے وہ دونوں شاذ مکاتب فکر ہیں، ان کو زیادہ اہمیت دینے  
کی ضرورت نہیں۔

مقاصد کے مطالعہ میں ضروری ہے کہ اس کے اصول و ضوابط وضع کئے جائیں اور ان  
کا خیال رکھا جائے، یہ بات مد نظر رہے کہ مقاصد احکام کے اہداف ہیں، اجتہادی عمل کے  
اصول نہیں۔

اصولی قواعد کی شکل میں جو اجتہاد کے ضابطے موجود ہیں ان کی پابندی اجتہاد مطلق اور  
جزئی اجتہاد دونوں میں ضروری ہے۔ ہمارے زمانے میں صرف موخر الذکر ہی موجود ہے۔ پہلی قسم  
تو زمانوں پہلے ختم ہو چکی اس کا کہیں وجود نہیں۔

قواعد فقہیہ کی حیثیت اکثری قواعد کی ہے۔ وہ اکثر اوقات احکام شریعت کے دلائل نہیں  
بن سکتے۔ نہ قضاء میں نہ افتاء میں، لیکن ان سے استیناس کا کام لیا جاسکتا ہے، اور ان کے ذریعہ  
احکام کے ایک بڑے مجموعہ کو (جو ان کے تحت آتے ہوں) منضبط کیا جاسکتا ہے۔

مقاصد سے ہم اجتہاد کے عمل میں مدد لے سکتے ہیں، لیکن وہ اکیلے احکام کا مرکز و سرچشمہ  
نہیں بن سکتے۔ ان کا دائرہ صرف مصالح مرسلہ کا ہے۔

## ڈاکٹر جاسر عودہ اور ڈاکٹر کمال امام کے مقالات پر تبصرہ:

- ۱- ڈاکٹر جاسر عودہ نے نہایت اہم سوال اٹھایا ہے، مگر اس کا جواب نہیں دیا اور وہ یہ کہ کیا احکام کو مقاصد یا حکمت تشریح سے مربوط اور ان پر مبنی قرار دیا جاسکتا ہے، حالانکہ اہل اصول نے اس کا جواب دیا ہے۔
  - ۲- ہمیں فرق کرنا چاہئے، حکم شرعی کی علت جو اس کا مناط ہوتی ہے، اور احکام کی حکمت تشریح یعنی مفسدہ و مصلحہ کے درمیان اور مقاصد کے درمیان، جو کہ وہ اسرار و اہداف ہوتے ہیں جن کو شریعت حاصل کرنا چاہتی ہے۔
  - ۳- ”مقاصد الشریعہ و مکارمھا“ نامی کتاب بہت توجہ کی مستحق ہے۔ اس لئے کہ سیاسی فکر کے میدان میں اس نے بڑی تفصیل سے کام لیا ہے۔
  - ۴- خضریٰ اور سورہ کے شاگرد جنابلی کی ”اصول الفقہ“ صرف شرح منار اور اس کے حواشی میں موجود احناف کے اصول فقہ کی ترتیب و تہذیب ہے۔
  - ۵- عبادات کے مقاصد کی حیثیت صرف حکمت تشریح کی ہے۔ راجح رائے کے مطابق ان کو مناط حکم نہیں بنایا جاسکتا۔ مثلاً یتیم صرف شارع کے حکم کا اتباع ہے۔ لہذا مٹی کو چہرے تک پہنچانا مطلوب نہیں ہو سکتا۔ صرف مٹی کا قصد کرنا مطلوب ہے۔
- اسی طرح مقاصد کی تشریح نیت اور محرک سے کرنا بھی محل نظر ہے۔ ہمارا مقصود بحیثیت اصطلاح ان کی وضاحت ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر نور الدین خادمی  
کے تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حمد و صلوة کے بعد!

اس مبارک علمی سمینار پر اللہ کا شکر اور علماء و مفکرین کی اس جماعت کا شکر یہ، میں آپ حضرات کو زیونہ یونیورسٹی اور شہر کا سلام پہنچاتا ہوں۔

حضرات گرامی!

مقاصد پر توجہ کی تاریخ قدیم ہے۔ اولین اجتہادی زمانوں سے ہی رجحان موجود رہا ہے، ہمارا یہ علمی کام سابق علماء کی کاوشوں کی ہی توسیع ہے۔ ہاں ہمارے زمانے میں اس طرف توجہ، مطالعہ و تدریس، تحقیق و تصنیف اور افتاء و اجتہاد اور قضا کے میدانوں میں بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے، خاص طور پر تیونس جہاں سے میں آیا ہوں وہاں اس پر کافی کام ہوا ہے۔ ابن عاشور کا تیونس۔ ابن عاشور وہ محقق عالم ہیں جن کا اس سمینار میں علماء نے بارہا تذکرہ کیا ہے۔ اسی طرح زیونہ یونیورسٹی پہلے بھی اور اب بھی تدریس، بحث و تحقیق، اور تطبیق کی سطح پر مقاصد پر خاص توجہ دی ہے۔ جس کا نتیجہ ممتاز محققین کی ایک ایسی جماعت کی شکل میں سامنے آیا ہے جس کی کاوشیں معروف ہیں، اور مقاصد کے نظریہ کو آگے بڑھانے میں اس کا حصہ ناقابل انکار ہے۔

مقاصد کی قواعد پر خصوصی توجہ:

گرامی قدر سامعین!

ڈاکٹر عبدالرحمن کیلانی کا تبصرہ قیمتی ہے۔ میں ان کی آخری بات سے اپنی بات شروع کرتا ہوں کہ مقاصد کی قواعد پر الگ سے تحقیق و تصنیف کی کوشش ہونی چاہئے۔ ہم ان قواعد کو اصولی قواعد اور فقہی قواعد کی طرح ایک مستقل تیسری قسم قرار دے سکتے ہیں۔ بین الاقوامی سطح پر تخصص کا

بہی طریقہ ہے کہ بعض اعتبارات سے علوم و فنون کو الگ الگ شعبوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ اس طرح ان اجتہادی اور اکیڈمک کوششوں کو بھی مدد ملے گی جن کو جدید مسائل کے احکام اور مشکلات کے حل کے لئے مقاصد کی قواعد کی سخت ضرورت ہے۔

ان قواعد کی تشکیل کے ذریعہ ہمارے زمانے میں مقاصد پر عمل کے منہج کو لغزش اور انحراف کے اندیشے سے بچانے کا کام بھی انجام پائے گا۔ ہمارے زمانے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں علوم رل مل گئے ہیں اور مختلف ثقافتوں کا انضمام اور بین تہذیبی قربتیں پیدا ہوئی ہیں۔ ان قواعد کی مثال، عرف اور شروط کے اور یقین کے قواعد ہیں، لہذا متقدمین اور معاصرین کی کاوشوں کی تکمیل کے لئے مقاصد کی قواعد کی طرف توجہ ضروری ہے۔

### مقاصد کی انسائیکلو پیڈیا:

دیگر علمی موضوعات کی طرح علم مقاصد کے سارے پہلوؤں کو حاوی ایک جامع انسائیکلو پیڈیا کی تیاری ایک بین الاقوامی علمی ضرورت ہے۔ موجودہ دور میں اس جیسے عمل کی مثال کویت کی ”الموسوعة الاصولية“ اور مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کی ”معجم القواعد الفقہیة“ ہے۔

امید ہے کہ اس سمینار کے بعد مقاصد پر کام کرنے کے لئے جس مرکز کا ارادہ ہے، وہ اس انسائیکلو پیڈیا کی تیاری کے لئے موزوں مقام ثابت ہوگا۔

### مقاصد اور اسلام کی حقیقت کی وضاحت:

ہو سکتا ہے کہ یہ مرکز مقاصد کی تصویر بلکہ اسلام کی تصویر صاف کرے، جس کے فہم اور جس پر عمل میں خطرناک غلط فہمیاں اور عملی انحرافات پائے جا رہے ہیں۔ بہت سے عام درجہ کی واقفیت رکھنے والوں میں بلکہ بعض اہل علم میں بھی مقاصد اور



شریعت سے متعلق کچھ التباسات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً بعض لوگ شرعی حقائق اور مقاصد کے مفردات کے بیچ فرق نہیں کر پاتے۔ مثال کے طور پر قابل تبدیلی احکام اور ناقابل تغیر احکام کو خلط کر دیتے ہیں، مثلاً قواعد میں آیا ہے کہ ”زمانے کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی ہو سکتی ہے“ مگر اس سے مراد عرف و مصلحت پر مبنی احکام ہیں۔ ناقابل تغیر احکام نہیں بدلیں گے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ طوفانی مصلحت کو نص پر مقدم مانتے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے یہ بات علی الاطلاق اور بلا قید و شرط نہیں کہی ہے۔ وہ اس میں دو شرطیں لگاتے ہیں:

(۱) تعارض کی صورت میں ظنی نص پر مصلحت کو ترجیح دی جائے گی۔

(۲) مصلحت کو نص پر معاملات کے باب میں ترجیح ہوگی۔

عبادات کے دائرہ میں مصلحت کو نص پر مقدم رکھنا جائز نہیں ہے۔

مجھے لگتا ہے کہ مصلحت کی شناخت میں طوفانی ظنی نص کے معانی کا اعتبار کرتے ہیں اور اس

طرح وہ دائرہ شریعت سے باہر نہیں جاتے، جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں۔

اس سب سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ مقاصد اور نظریہ مقاصد کی حقیقت کی دریافت اور ان

کی گہری تعبیرات اختیار کی جائیں، تاکہ ان پر ایک پختہ اور منضبط مقاصد عمل کی بنیاد رکھی جاسکے۔

مقاصدی تجویزوں کی ضرورت:

علماء کے یہاں فقہی مسائل میں تجویزوں کا معمول رہا ہے۔ مختلف علمی و فقہی موضوعات

پر علماء نے متفقہ طور پر یا کبھی اکثریت کے ساتھ تجویزیں پاس کی ہیں۔ متعدد فقہی اکیڈمیوں اور

افتاء کے اداروں میں اس کا رواج ہے۔ مقاصد اور اصولی مسائل میں بھی اس طرح کا عمل ہونا

چاہئے۔ مثلاً کچھ علماء اور محققین شریعت میں ثابت و متغیر کی تفصیل پر مشتمل قرارداد یا متعین وسائل

اور قابل تبدیلی وسائل کی تعیین پر تجویزیں ترتیب دیں۔ اس طرز پر بہت سے مقاصدی مسائل میں اختلاف ختم ہو سکتا ہے جو یقیناً اس راہ میں اطمینان و یقین کے ساتھ پیش قدمی کا باعث ہوگا۔

انشاء اللہ

شریعت کے کلی دلائل کی تحریر کا منصوبہ:

ڈاکٹر عبدالرحمن کیلانی نے استنباط احکام میں اصولی و فقہی قواعد کا کردار واضح کیا ہے۔ یہ ایک اہم موضوع ہے۔ قدیم و جدید دونوں دوروں میں علماء نے اس پر گفتگو کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا قواعد شرعی دلیل ہیں؟ علماء کا راجح مسلک یہ ہے کہ اگر ضوابط پائے جائیں تو قواعد دلیل ہیں۔ اور ان ضوابط میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کتاب و سنت کے نص پر مشتمل ہوں۔ مثلاً لا ضرر ولا ضرار، کا قاعدہ۔ اسی طرح ایک ضابطہ یہ بھی ہو کہ وہ استقراء سے ثابت ہوں اور ان کا کوئی معارض موجود نہ ہو۔ اس مسئلہ میں اتنا اضافہ اور ارتقاء ہو سکتا ہے کہ ہم شریعت کے کلی دلائل کی فہرست کی تشکیل کر سکیں۔ جو شریعت کے جزئی دلائل کے مرادف ہو۔ اس طرح ہم نئے دور کے مسائل و مشکلات کے حل کے لئے اہم مرجع اور سانچہ تیار ہو جائے گا۔ اور اگر یہ فہرست مرکز کی طرف سے ماہرین کی کمیٹیوں کے ذریعہ ایک اجتماعی عمل کے طور پر تیار ہو تو اس کی منہجی علمی اور عملی نقطہ نظر سے زیادہ اہمیت ہوگی۔ اور اجتماعی طور پر موضوع کی تحقیق و ترتیب کا نام بھی بہتر طور پر انجام پاسکے گا، اور زیادہ متوازن بھی ہوگا۔

ڈاکٹر جاسر عودہ نے اپنے مقالے کے شروع میں ایک بڑی اہم بات یہ کہی ہے کہ مغرب بھی اپنے قوانین میں اخلاقیات کو جگہ دینے کو سوچ رہا ہے۔ اور یہ ان اندیشوں کے پیش نظر ہے جن کا باعث اخلاقی اقدار کا بے تحاشا زوال ہے۔

میری رائے ہے کہ اس میدان میں یعنی بہت سے انسانی اور حیاتیاتی اقدار کے میدان میں مغرب کے ساتھ تعاون ممکن ہے، اور اس بنیاد پر بین تہذیبی مکالمہ کو آگے بڑھایا جاسکتا ہے۔ اور دینی

ذمہ داریاں پوری کی جاسکتی ہیں اور ہمارے مقاصد شریعت میں ایسی اقدار کی تعبیر ملتی ہے۔  
اس طرح ہم مقاصد کو غیر کے ساتھ بھی اور امت اسلامیہ کے داخلی دائرے میں بھی  
اتفاق و تعاون کی بنیاد بنا سکتے ہیں۔

**مقاصد شریعت کا حصہ ہیں:**

فاضل گرامی ڈاکٹر ابراہیم بیومی کی بات پر تبصرہ کرتے ہوئے سب سے پہلے میں ان کا  
شکریہ ادا کرتا ہوں، اور اس نکتہ پر مزید توجہ کی درخواست کرتا ہوں کہ مقاصد شریعت کا  
جزء ہیں اس سے باہر نہیں۔ اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ علم مقاصد علم اصول سے الگ مستقل علم ہے اس  
کا مطلب صرف تعلیم اور مطالعہ کی سطح پر علیحدگی ہے۔ بلکہ علماء اصول کی ایک جماعت کے نزدیک  
فہم و اجتہاد کے عمل میں مقاصد کی رعایت اصولی قواعد کا حصہ ہے۔

**وقف میں مقاصد کی اہمیت:**

ڈاکٹر ابراہیم بیومی نے وقف میں مقاصد کی نظریہ کی اہمیت سے متعلق جو باتیں کہی ہیں  
ان سے توقع ہے کہ وہ معاصر اوقاف میں مصالح کی رعایت کے پہلو سے بہت معاون و رہنما  
ثابت ہو سکتی ہیں۔ اور اس سے مختلف جگہوں پر اور متعدد میدانوں میں اوقاف کے احیاء میں بھی  
مدد ملے گی۔

**الامور بمقاصدھا:**

محققین کے نزدیک مقاصد سے دو چیزیں مراد ہوتی ہیں: اول: نیت، دوم: یہ بات کہ  
مکلف کے افعال شریعت کے مقاصد کے مطابق ہوں۔ ڈاکٹر کمال امام نے اس بات کی طرف  
اشارہ کیا تھا۔

تعلیل قیاس کے لئے بھی ہے اور فہم شریعت کے لئے بھی:

برادر گرامی ڈاکٹر سلیم عوانے کہا تھا کہ تعلیل کا مقصد قیاس کا اجراء ہے۔ یہ صحیح ہے۔ اور اکثر حضرات یہی کہتے ہیں۔ مگر یہاں علت کا ایک اور پہلو ہے اور وہ ہے حکمتوں اور اسرار کا فہم ہے، اور اس سے مکلف پورے طور پر شریعت کو سمجھتا ہے اور اس کو اس پر اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اتباع کا جذبہ طاقتور ہوتا ہے۔

ڈاکٹر احمد یوسف سلیمان  
کے تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## دوسری میٹنگ:

اس میٹنگ میں ڈاکٹر جاسر عودہ کے مقالے ”شریعت کے مقاصد اور اس کی علل“ کے موضوع پر اور پروفیسر کمال الدین امام نے ”عبادات، میں مقاصدی نظریہ پر اصولی نظر“ کے موضوع پر مقالات کا مناقشہ ہوا۔

پہلا مقالہ بڑا عمدہ ہے، مجھے محسوس ہوا کہ مقالہ نگار کے سامنے اپنا ہدف بالکل واضح ہے، پورے مقالہ میں ان کا فکری تسلسل و ہم آہنگی قائم رہی۔ مقالہ نگار نے نظریے اور اس کی تطبیقی شکل کو باہم مربوط کیا۔ اور اس سب میں انہوں نے ماضی کے علماء کی تحقیقات سے پورا استفادہ بھی کیا ہے، اور ان کی آراء کا پوری دیانت داری اور انصاف سے جائزہ لیتے ہوئے، ان افکار کی تردید کی ہے جن سے وہ متفق نہیں ہو سکے۔ لیکن مجھے ان کے مقالے پر چند اشکالات بھی ہیں:

(۱) ان کا خیال ہے کہ جس طرح علتوں پر احکام وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے دائر ہوتے ہیں اسی طرح مقاصد پر وہ دائر ہوں گے۔ اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ علت پر احکام عملیہ کا مدار تو قابل فہم ہے اس لئے کہ علت ظاہر اور منضبط وصف ہوتی ہے، مگر مقصد شرعی صرف انہی قلیل صورتوں میں منضبط ہوتا ہے جن میں مقصد کو نص میں بیان کر دیا گیا ہو۔ اس لئے فقہاء کے راجح قول کے مطابق حکمت اور مقصد کے ذریعہ تعلیل (یعنی ان کو علت کی جگہ حکم کا مدار بنانا) جائز نہیں ہے۔ اس لئے ابن تیمیہ اور شاطبی نے حکمت اور مقاصد کے ذریعہ تعلیل کو اس بات سے مشروط کیا ہے کہ وہ ظاہر ہوں۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ شارع نے بہت کم ہی مقاصد کو منصوص طور پر بیان کیا ہے۔ جب کہ مقالہ نگار کا موقف یہ ہے کہ مقاصد کے ذریعہ تعلیل کی جائے اس صورت

میں جب کہ وہ مقاصد منصوص ہوں یا غالب گمان ہو کہ یہی مقصد حکم سے اصلاً مقصود ہے۔ اور جب ہم غالب گمان کہتے ہیں تو بہر حال وہ یقینی تو نہیں ہوگا۔

(۲) قدیم و جدید علماء کی اکثریت کا خیال ہے کہ مقصد، حکمت، اسرار تشریح، فلسفہ شرع، یا ہدف اور غایت حکم سب مترادف الفاظ ہیں۔ جب کہ مقالہ نگار کے نزدیک ان میں یہ فرق ہے حکمت تو ہر وہ مصلحت ہے جو حکم کے ذریعہ پائی جاتی۔ مگر مقصد وہ مصلحت ہے جس کے بارے میں شارع نے صراحت کر دی ہو یا مجتہد کو اس کا غالب گمان ہو کہ حکم سے اصل مقصود یہی ہے، بایں طور کہ اگر وہ نہ ہوتی تو یہ حکم نہ دیا جاتا۔ میری رائے میں یہ فرق واضح بھی نہیں ہے اور اطمینان بخش بھی نہیں۔ مقالہ نگار کو یا تو اس کی مزید وضاحت کرنا چاہئے یا اس خیال پر نظر ثانی کریں۔

(۳) مقالہ نگار کی رائے یہ ہے کہ جب مقصد نہ معلوم ہو تو حکم تعبیری ہوگا۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ شریعت کے بہت سے احکام ایسے ہیں کہ ان میں یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ ان میں اصل اتباع محض ہے، یا وہ علتوں اور مقاصد کی بنیاد پر ہیں۔ مجھے اس بات کے تسلیم کرنے میں توقف ہے۔ اس لئے کہ حقیقت میں سارے ہی احکام مبنی پر علت ہیں۔ اور ان کی حکمتیں اور اہداف ہیں۔ لیکن بعض احکام کی حکمتوں اور علتوں تک اہل علم کی رسائی ہو جاتی ہے اور بعض تک نہیں ہو پاتی۔ مگر عدم علم، علم عدم کو مستلزم نہیں، جس حکم کی علت و حکمت فقیہ پر مستور رہتی ہے وہ اسی کو تعبیری کہتا ہے، یہ تعبد خود ایک حکمت و مقصد ہے۔ جس کے لئے احکام شروع کئے گئے ہیں۔ بہر حال شریعت ایک حکیم و خیر کی نازل کردہ ہے اس لئے اس کا ہر حکم حکمت و مقصد رکھتا ہے۔

مقالہ نگار نے ان احکام کی مثال کے طور پر زکاۃ کا تذکرہ کیا ہے جن کی حکمتیں اور مقاصد کا مسئلہ مشکل ہے۔ حالانکہ وہ بھی عبادات میں سے ہے۔ لیکن اس کے باوجود



اس کے بہت سے احکام علتوں پر مبنی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زکوٰۃ عبادت محضہ نہیں ہے۔ اس کی ایک مالی اور معاشرتی جہت بھی ہے۔ اس لئے اس کا ذکر عبادات میں بھی آتا ہے۔ اور اس کو اسلام کے مالی نظام کی بنیاد بھی قرار دیا جاتا ہے۔

(۴) اہل اصول نے حکم کو جو علت سے مربوط کیا ہے وہ بھی اس نتیجہ تک، اور وہ بھی بلا تکلف، پہنچاتا ہے، جو مقالہ نگار کا مقصود ہے، اس لئے کہ اصولیین نے علت میں ”مناسبت“ کی شرط لگائی ہے۔ یعنی یہ کہ علت کو ایسا وصف ہونا چاہئے جس سے حکمت اور شرعی مقصد حاصل ہوتا ہے۔

(۵) یہ بات کہ حکم کو مقصد (یعنی نص یا ظن غالب سے جس مصلحت کا علم ہو) سے مربوط کرنے سے سارے نصوص پر عمل کرنا ممکن ہو جاتا ہے، چاہے ان کے ظاہر میں تعارض ہی کیوں نہ ہو، یہ میرے لئے ناقابل فہم ہے۔ فقہاء اطمینان بخش طریقہ سے نصوص کو باہم تطبیق دینا چاہتے ہیں۔ اگر یہ ممکن نہیں ہوتا تو ترجیح یا نسخ کے قائل ہوتے ہیں، اور ترجیح کے وقت بھی حدیث کو رد نہیں کیا جاتا بلکہ اس پر عمل کرنے میں توقف کیا جاتا ہے۔ اور ترجیح صحیح اور مساوی درجہ کے نصوص میں ہی ہوتی ہے، اس طرح نسخ کے لئے متعدد شرطیں ہیں۔

ڈاکٹر کمال الدین امام کا مقالہ ”عبادات میں نظریہ مقاصد“ دس صفحات پر مشتمل ہے، جس کی تمہید میں انہوں نے نظریہ مقاصد کی اہمیت بیان کی ہے، اس کے بعد پہلے بحث میں مقاصد کی فکر کی تشریح ہے، دوسرے میں عبادات میں نظریہ مقاصد کی تفصیل ہے، مجھے اس پر دو ملاحظیات ہیں۔

(۱) مقالہ نگار نے مقاصد کی فکر اور اس کے ارتقاء پر گفتگو کی ہے، جو ان کے موضوع سے خارج ہونے کے باوجود مقالہ کے آدھے سے زیادہ حصہ پر محیط ہے۔ یہ الگ بات ہے

کہ یہ موضوع بھی اہم اور مفید ہے۔

(۲) ان کا میلان اس طرف ہے کہ عبادات کے احکام میں تعلیل نہیں ہے، لیکن انہوں نے مقاصدی فکر کے لئے عبادات کا دروازہ بھی کھلا ہوا بتایا ہے۔ لیکن یہاں بھی انہوں نے تفصیلی طور پر مقاصد بیان کرنے کے بجائے صرف تیمم کے ایک نمونے پر اکتفا کیا ہے۔ حالانکہ اگر وہ عبادات اور ان کے متنوع احکام کے اقتصادی، اجتماعی، سیاسی اور ان سب سے پہلے دینی و اخلاقی مقاصد کے پہلوؤں کی تفصیل کرتے تو یہ ان کے نام ”کمال“ اور ”امام“ کے ساتھ انصاف ہوتا۔